







मूल्य की उत्पत्ति के लिए द्वैत अनिवार्य है। 'एक' मूल्यातीत ही नहीं, निमूल्य होता है। 'एक' ही हो तो मूल्य-प्रक्रिया के लिए अवकाश ही नहीं होगा। एक अर्थात् पूर्ण। 'पूर्णता' में मूल्यों की स्थिति तो दूर मूल्यीय चेतना भी नहीं हो सकती। मतलब यह है कि अपूर्ण में पूर्णता की लालमा मूल्य-चेतना अर्थात् तत्सम्बद्ध प्रक्रिया का मूल है। द्वैत अपूर्ण है, क्योंकि द्वैत में एक और एक दो है। 'दो' में समाहित इकाइयाँ अन्योन्याधित हैं, इसलिए अपूर्ण हैं और इसीलिए उनमें एक घनिष्ठ चेतन सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध पूर्णता की लालमा-पूर्णता का साधनभूत प्रयत्न है। यह प्रयत्न निश्चित चेतनापरक है, पर यह सचेष्ट भी हो सकता है और अचेष्ट भी। यही सम्बन्ध अथवा प्रयत्न सब मूल्यों का मूलाधार है।

द्वैत किसी भी रूप में हो, सम्बन्ध अनिवार्य है। यह पुरुष-प्रकृति (चेतन-अट) रूप हो अथवा पुरुष-पुरुष (चेतन-चेतन) रूप, सम्बन्धरहित नहीं हो सकता। हम 'सम्बन्ध' की बात करते हैं तो स्पष्टतः 'सम्बन्ध' की बोधमय अद्वयता है। फलतः यह चेतना-व्यापार है। इसलिए आवश्यक है कि चेतना के अन्तर्गत ही सम्बन्ध का अस्तित्व हो।



या बुगपन आदि घन्तु में नहीं है, उसके चेतनात्मक प्रभाव-प्रहण में है। जल समूह का यथार्थ गुण  $H_2O$  है, जबकि लहराना मौन्दर्य अथवा अर्थान् चेतना-परक गुण अर्थान् प्रत्यय। अनुभूति मज्जित व्यापार है, जबकि प्रत्यय (गुण) उस व्यापार का निष्पत्ति प्रतीक है। अनुभूति वर्तमान है। उसके प्रत्यय बनने हो वह भूत हो जाती है और प्रत्यय भविष्य में सक्रिय होना है। इस तरह चेतना काल की परम्परा का निर्माण करती है। यह चेतना अनुभूति से प्रत्यय का निर्माण ही नहीं करती, प्रत्यय को अनुभूति भी बनाती है। उदाहरणार्थ देवभक्ति, स्वतन्त्रता, प्रेम आदि प्रत्यय अनुभूति में उत्पन्न होकर भी अनुभूति रूप होने हैं। ऐसे प्रत्यय मूल्य होने हैं और ये भविष्योन्मुख होने हैं।

मनुष्य-चेतना की प्रारम्भिक अवस्था अनुभूति अर्थान् भाव-सम्बन्ध है। अनुभूति शरीर के माध्यम से होती है, मुख-दुःख, ठंडा-गर्म, बाधक-माधक, वधक-वधक आदि ऐसे प्रत्यय हैं, जो धनात्मक अथवा ऋणात्मक मूल्य बन जाते हैं। इन धनात्मक मूल्यों का समूह एक नये मूल्य (शरीर-पुष्टि अर्थान् स्वास्थ्य) को उत्पन्न करता है। यह एक ऐसा मूल्य है, जो सब कालों में समान रूप से स्वीकृत रहा है। तो भी इसको मंदैव साधनात्मक ही माना गया है। शारीरिक सुख-भोग, मस्तिष्क-सन्तुलन, योगिक साधना अथवा सपने में विजय-प्राप्ति आदि अनेक साध्यों के लिए यह मूल्य साधन बन सकता है। केवल स्पार्टन सस्कृति में इसे आदर्श का दर्जा दिया गया था। किन्तु वहाँ भी युद्ध में विजय ही साध्य मूल्य रहा है। इस तरह स्पष्ट हुआ कि चेतना का एक पक्ष शारीरिक है और उससे शरीर-सम्बद्ध साधनात्मक मूल्य उत्पन्न होते हैं।

मनुष्य की चेतना का दूसरा पहलू इस शरीर को दूसरे शरीरों से मिलाता है, सम्बन्ध जोड़ता है। शरीर चेतन है। अतः दूसरे शब्दों में कहें तो इससे चेतन और चेतन का (मनुष्यों का) परस्पर सम्बन्ध स्थापित होता है। इस क्षेत्र में भी अनुभूति (संवेदन) की अनुकूलना-प्रतिकूलना होती है, पर वह मुख्य स्तर पर—कामनाओं, भावनाओं अथवा आशाओं के स्तर पर—

का प्रादुर्भाव होता है। शत्रुवीर्य, वर्ण-व्यवस्था, वर्ग-विभाजन-आदि मूल्य व्यवस्थाएँ हैं, जर्बान् प्रेम, स्वातन्त्र्य, आत्म-आम्मान, द्वेष आदि व्यक्ति और भावद्वारा। वे व्यक्तिगत भावार्थ मूल्य समूहों में भी हो सकते हैं, जैसे देन-प्रेम, जानि-प्रेम, नेता-प्रेम, मानव-प्रेम, देन-स्वानन्द्य, देनाभिमान, जानिगत द्वेष आदि। यही आने-आने एक बात सुनिश्चित लगती है कि अनेकता (अर्थात् समाज) में मूल्य-गृष्टि पथाय और इमानो चेतना के दोनों रूपों के कारण होती है। इनके परस्पर विरोध से समाजवाद और व्यक्तिवाद का प्रादुर्भाव होता है। समाजवाद में भी व्यक्ति है, क्योंकि इसका आश्रय ही अनेकता व्यक्ति है और इसी प्रकार व्यक्तिवाद में भी समाज है, क्योंकि इसका अस्तित्व और मन्दर्भ समाज में है। यह भिन्नता गुरुता के केन्द्र की भिन्नता है। इसी गुरुता के बदलते केन्द्र के कारण सामाजिक मूल्यों में विकास होता है, फलतः समाज में भी। इस विरोध के आत्यन्तिक रूप में समाज-विरोधी मूल्य उत्पन्न हो सकते हैं और व्यक्ति-विरोधी मूल्य भी।

सामाजिक मनुष्य कई स्तरों पर जीता है। एक भौतिक स्तर है, जहाँ अर्थ जीवन-निर्वाह के लिए अनिवार्य है। अर्थ-प्राप्ति में सब वैयक्तिक श्रेष्ठ

भौतिक स्तर पर मृत्युपूर्वक जीवन रह सकता है और अनिश्चित अर्थ हो, तो अन्य की भौतिक स्तर पर सहायता भी कर सकता है। इसीलिए अर्थ-प्राप्ति की लालसा समाज-जीवी में एक स्वाभाविक परिस्थितिजन्य अनुभूत वस्तु है। यह, प्रत्यक्षभूत वामना-लक्ष्य-संपृक्त 'अर्थ' मूल्य बन जाता है। अधिकार, राज्य, कानून, नैतिकता आदि के मूल्य इसी स्तर से उत्पन्न होने हैं, तत्सम्बद्ध मिथ्यात्व भी इसी के विकसित रूप हैं। सिद्धान्त में समय पाकर 'मूल्य' बन जाने की क्षमता अन्तर्गर्भित है। सामाजिक मनुष्य का दूसरा भावान्तर स्तर है, जिसमें प्रेम, स्वाभिमान, द्वेष आदि मूल्यों का समाजीकरण अथवा राष्ट्रीयकरण होता है। उपर्युक्त देशाभिमान आदि मूल्य इसी स्तर में सम्बद्ध हैं। निष्कर्षण मनुष्य की चेतना का यह पहलू सामाजिक है और इसमें सामाजिक मूल्यों की उत्पत्ति होती है।

चेतना का तीसरा पहलू अतिक्रमणशील (Transcendental) है। यह चेतना देश-काल-मापेक्ष अस्तित्व (शरीर और समाज) का अतिक्रमण करती है। किन्तु देश-काल-मापेक्ष अस्तित्व की विरोधी नहीं है। इसका विषय विद्वत् सृष्टि है, जो उसमें प्रदत्तात्मक अनुभूति, विस्मय, आश्चर्य, भय, थका आदि उत्पन्न करती है। क्यों, कैसे, क्या? सृष्टि का एक रूप है, जिसका इन्द्रिय-ज्ञान होता है। सृष्टि का एक क्रम है, जो अशत. देखा जा सकता है। सृष्टि है और उसका क्रम है, तो उसका कोई उद्देश्य या अर्थ (Purpose) भी होगा ही। देश-काल-स्थित चेतना अपने ही अनुभवों और प्रत्यक्षों के आधार पर इसका समाधान करती है। यह अनुभूतिजन्य प्रत्यक्ष है — रूप है तो स्रष्टा भी होना चाहिए, क्रम है तो उसकी 'विशेषता' भी होनी चाहिए; कुछ है तो उसका अर्थ अर्थात् उद्देश्य भी है ही। मूल प्रदत्त स्रष्टा का है। बाकी बातें तो स्रष्टा के साथ ही तय हो जाती हैं। विद्वत् की विचालता, जटिलता और अस्पष्टता मानवी चेतना की सर्जना नहीं हो सकती। इसलिए कोई ऐसी चेतना होनी चाहिए, जो विद्वत्-सृष्टि का निर्माण कर सके, जो इसका सोद्देश्य तब निर्धारित करे और जो विद्वत् के ही समान अनादि-अनन्त हो, असीम-अबद्ध हो, सर्वशक्तिमान हो। सम्भवतः मानव की





हैं। इस रूप में चेतना पूर्णतः इन्द्रियाश्रित है। इन्द्रियानुभूति मदैव द्वैत की प्रतीति करवाती है—अनुभूत और अनुभावक का द्वैत। आत्मतत्त्वी चेतना इस द्वैतानुभूति का मध्यस्थ अपनी प्रमाणभूत बलनात्मक सर्जक शक्ति में बदलती है, जबकि वस्तुतत्त्वी चेतना तर्काश्रित बाह्य प्रमाणधर्मी बुद्धि में इसका विचार करती है। फल यह होता है कि चेतना और अन्य में द्वैत स्थापित होता है। यह द्वैत चेतन और जड़ (परम्पर-विरोधी) तत्त्वों का तो है ही, चेतन और चेतन का भी है और इसमें भी विमवाद उत्पन्न होता है। यह चेतना अन्य का अध्ययन करती है—निरपेक्ष बौद्धिक अध्ययन। परिणामतः विद्वत् का यथायं रूप-स्वरूप स्थिर करती है, उसका ज्ञान देती है। इसमें मूल्यों का विधान नहीं होता, क्योंकि यह 'है' और 'कैसे है' तक सीमित है। 'होना चाहिए' अथवा 'क्यों है' पर विचार नहीं करती। फलतः यह मूल्य-निरपेक्ष है। इसमें उत्पन्न प्रत्यक्ष वस्तु की भौतिकता से घनिष्ठता बढ़ रहती है। इसलिए स्वतन्त्ररूपेण अन्तर्भूत अथवा चेतना-स्वरूप नहीं हो सकने। फिर भी इसमें प्राप्त तथ्य, सिद्धान्त अथवा प्रत्ययों का प्रभाव मूल्य-विधायक चेतना पर—विश्व-दृष्टि पर—हो सकता है और होता है। किन्तु यह चेतना स्वयं सिन्ही मूल्यों के पालन, स्थापन अथवा सर्जन से अमम्बद्ध होती है। मूल्य-शोध इसका लक्ष्य और धर्म है। इस मूल्य-शोध से मूल्य-व्यवस्था में जो हलचल होती है, वह इसका उद्देश्य नहीं। उस हलचल के लिए प्रभाव-प्राप्ति चेतना ही जिम्मेदार है। अपने तरीके से यह भी देश-काल-सापेक्ष दृष्टि का अतिक्रमण करती है और समष्टि की स्थापना भी। असा-

मान्य के सामान्य अर्थों में है। यह वह अतिक्रमण सामान्यतः (Overcoming)



आदि मूल्यों की अवनाम्ना हुई। ये मूल्य आन्वयिक माने जाने लगे और इन्हें साध्य समझा गया, शरीर और समाज-सम्बन्धी मूल्यों को साधनात्मक। साध्य और साधन का चेतन सम्बन्ध भी हो गया। प्रयत्न यह रहा कि साध्य में उद्भूत साधनात्मक मूल्य हों। उदाहरणतः ईश्वर (अद्वैत) की विद्यमानता में एकनन्त्रवाद (साधनात्मक मूल्य) प्रकटित हुआ तथा राजा को ईश्वरांग भी स्वीकार किया गया। प्लेटो ने रिपब्लिक में दार्शनिकों को शासक बनाया, जिसमें वे ग्रन्थों अर्थात् साध्य मूल्यों को साधनात्मक मूल्य बना सकें। इन साध्य मूल्यों की दूसरी विशेषता यह थी कि ये मनुष्य की सब चेतनाओं के बाधों और सम्बन्धों को स्वयं में समाहित किये हुए थे। ईश्वर में सब-कुछ है, शरीर भी और समाज भी। उधर 'मत्स्य' का सम्बन्ध शरीर और प्रकृति में भी है, 'शिव' का समाज से और 'सुन्दर' का रागात्मक विशास में। दूसरे शब्दों में, इन्हीं सम्बन्धों का आदर्श वस्तुपरक समष्टिगत रूप ये मूल्य थे। फलतः इन द्विविध मूल्यों में विरोध नहीं, पूरकता थी। एक स्वस्थ तरलमत्ता थी।

इस मूल्यगत तरलमत्ता (साध्य = लभ और साधन = तर) में जीवन के दिभिन्न पहलुओं की तरतमता भी अन्तर्गर्भित थी। आध्यात्मिक पहलू श्रेष्ठतम, जबकि भौतिक अर्थात् सामाजिक और शारीरिक श्रेष्ठतर। इसका फल यह हुआ कि व्यक्तिगत स्वाध्याय, जातीय अथवा समाजगत अहंकारादि दुर्गुण दबे। व्यक्ति और समूह में सघर्ष की सम्भावना कम रही। दूसरी ओर मानवीय चेतना का इन मूल्यों द्वारा ब्रह्माण्ड (Cosmos) से सवादात्मक सम्बन्ध स्थापित हुआ। वह ब्रह्माण्ड-विरोधी नहीं, उनका अंग बना और दोनों किंगी ब्रह्म अथवा प्रत्यय से समन्वित हुए।



[illegible]

दार्शनिक और दार्शनिक-मार्गदर्शक पंथों के इस प्राधान्य और कार्यात्मक नैतिक आदर्शों और मूल्यों के ज्ञान में मूल्यों में स्वयंस्वता (Subjectivism) और सापेक्षता (Relativism) का जन्म हुआ। नैतिक मूल्य किसी मृष्टिमान उद्देश्य का पापन नहीं करने, जो उन्हे मानवीय उद्देश्यों अथवा स्व-अर्थों का पापन करना चाहिए—मानवीय स्व-अर्थ अर्थात् मानवीय काम, दुष्का, आशा, सम्भावना आदि। जो इन हितों की पूर्ति में लग्न-पापा करें, वे धनात्मक मूल्य और जो बाधा पहुँचाएँ वे ऋणमय हूँ। भले-बुरे, सुन्दर-असुन्दर, आदि मूल्यों का मानव के शिवा कोई दूसरा हान्य नहीं है, यह मानना स्वयंस्वता है। ये मूल्य मानव के 'सर्व' हान्य 'कर्म' पर आश्रित हैं। स्वयंस्वता का महत्त्व परित्याग करने का है।

फामडवाद, डार्विन का विज्ञानवाद, धर्मों का जिजीविषावाद, मार्क्स का अस्तित्ववाद, तर्कमूलक वस्तुवाद, असगतिवाद, अनेकविध उपयोगितावाद आदि उत्पन्न हुए, जो इस सर्वनाश के कारण अथवा कारणरूप हैं। ये मिट्टात विज्ञान-प्रेरित होते हुए भी वैज्ञानिक नहीं थे, अर्ध-वैज्ञानिक थे अथवा रोमैण्टिक थे। इसलिए इनके मूल्य भी एकांगी और आत्यंतिक हैं।

इसके अलावा राजनीतिक क्षेत्र में राष्ट्रीयता, साम्राज्यवाद, फासिश्म, साम्यवाद आदि की पैदाइश और तत्सम्बद्ध अंतर्राष्ट्रीयता, अराजकता, प्रजातन्त्र, पूँजीवाद आदि की व्यवस्थाएँ और धारणाएँ भी विज्ञान-प्रेरित हैं, पर वैज्ञानिक नहीं।

संक्षेप में, इस तयारकृत वैज्ञानिक दृष्टिकोण ने प्राचीन धर्म और दर्शन-जन्म मूल्यों का नाश तो किया, किन्तु मानव-जाति को निश्चित मूल्य नहीं दिए। विषय-विषयी के सामंजस्य को नष्ट कर इनमें विरोध स्थापित किया। मनुष्य के बाहरी पक्ष अर्थात् शरीर, व्यक्तित्व और समाज को केन्द्र-स्थानीय बनाया। मनुष्य को विवेकी और सामर्थ्यवान् बनाकर उसे अविवेकी और अशक्त साबित किया। फलतः उसके मन में लघुता, चिन्ता, निरर्थकता, मृत्यु-भय, निरुद्देश्यता, मूल्यहीनता आदि घातक वृत्तियाँ और भ्रमों को उत्पन्न किया। उसकी नीति-विरोधी लोलुपता और कामुकता का तर्कसंगत (?) आधार प्रस्तुत किया, जिससे ये वृत्तियाँ व्यावहारिक स्तर पर ग्राह्य और साध्य बन गईं। उसकी भावना और विचार दोनों स्तरों पर अव्यवस्था तथा अनिश्चितता उपजाई। फल है आज का संशयात्मा मनुष्य, जो सड़क पर भटकता मिलता है, उपन्यासों और कहानियों में झूँटता है, दफ्तरों में सिर मारता है, आरामकुर्सी पर पड़ा अखबार बाँचता रहता है अथवा किसी कोने में खड़ा विचार का डोंग रचाए रहता है।

सर्वज्ञ-ज्ञान कभी भी हम और विज्ञान कभी नहीं सकते। अतः विज्ञान के अन्तः शक्ति-सम्बन्ध अस्मत् अन्तर्गत है, परन्तु हम ही हम, यह फिर अन्तर्गत करने चाहते हैं। विज्ञान को समझने और समझाने के लिये हमने अपने विज्ञान करने के लिये यह विचार करने लगते हैं। आधुनिक युग-संसार के सन्दर्भ में ऐसा ही हुआ है और हो रहा है।

विज्ञानों का एक समूह (शैक्षणिक, वैज्ञानिक, ईश्वर आदि) विज्ञान में उपलब्ध प्रमाणोंवादी दृष्टिकोण के विरुद्ध पूर्वकायों धार्मिक दृष्टिकोण और अज्ञान-मूल्यों की प्रतिष्ठा करना चाहता है। दूसरे वर्ग के लोग (संसार, आदर्श, इश्वर, मार्ग आदि) वैज्ञानिक दृष्टिकोण को स्वीकारने हुए समाज की नई व्यवस्था की उत्पत्ति सम्भव मानते हैं। इनकी धारणा है कि धर्म-समुच्चय है, अविश्व है, मुक्त है, फिर भी हमी की बुद्धि के द्वारा विवेकी, स्वतन्त्र और मान्य बनाया जा सकता है। ईश्वर की सहायता नहीं ली जा सकती, क्योंकि ईश्वर यह नहीं है, नहीं है। तीसरे वर्ग के व्यक्ति (गैर-संसार, हेमिन्स, कामू आदि) कुछ अधिक निराश और बुद्धि में। उन्होंने पूरी सम्कृति, वैज्ञानिक उत्पत्ति और विचारणन प्रगति का विरोध कर प्रारम्भिक अवस्था, कार्य और अमर्त्यता का समर्थन किया। दुःख हमारा सम्पन्न है और असफल कार्य हमारी निर्दयता।

चौथा वर्ग विज्ञान को अस्वीकार कर धर्म-अथवा प्रत्यक्षवादी दर्शनों की प्रतिष्ठा करना चाहता है। दूसरा, धर्म को अस्वीकार कर वैज्ञानिक चेतना में ही मानव-मूल्यों की प्राणवान् बनाने का उत्सुक है। मूलतः यह मानवतावादी है। तीसरा मत एक प्रकार से अस्तुस्थिति की भावात्मक रूप में





निर्विवाद तथ्य प्राप्त होता है कि इस विज्ञान के विषय जड़ प्रकृति-बला ही, कथित लक्षणों के साथ, निरीक्षण-प्रयोग किया जा सकता है। फलतः भौतिक विज्ञान ही सच्चा विज्ञान है तथा यह वैज्ञानिक तरीका भौतिक वस्तुओं की मूल्यता अथवा-रूप को ही उद्घाटित कर सकता है। विज्ञान के प्रारम्भ से ही एक गलती यह हुई है कि इस वैज्ञानिक दृष्टि को गलत ढंग से अर्थान्तरित करनी ढंग से समझा और ग्रहण किया गया है। विज्ञान में उपलब्ध तथ्यों में भी इसी दृष्टि गलत और हथौड़ी निष्कर्ष निकाले गये हैं। उदाहरणार्थ प्रारम्भिक विज्ञान ने पदार्थ जघनवा प्रकृति को मूल्य, बाधगम्य और निश्चित गति-चक्र सिद्ध किया, पर यह सिद्ध नहीं किया कि ईश्वर अथवा ईश्वर या प्रत्यय-विधायक चेतना अमूल्य है। यह उनके अधिकार-क्षेत्र में नहीं आता, वह चुप रहा। विज्ञान ने यह भी सिद्ध नहीं किया कि शरीर अर्थान्तरित मनुष्य सर्वश्रेष्ठ है, उन्नति कर रहा है, पूर्ण हो सकता है, आदि। भावुक, मानव और पूर्वाग्रह-युक्त मति का यह कार्य है। मानवतावाद, प्रबोधयुग आदि के सपने ध्वस्त होने के लिए ही निमित्त हुए थे, क्योंकि उनका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं था। वे वैज्ञानिक गलतफहमी की उपज थे। इस गलतफहमी के लिए आशिक रूप से यूरोपीय मानव की देशकालगत परिस्थितियाँ और मासकृतिक, बौद्धिक परम्परा भी उत्तरदायी है।

इस गैर-समझ का दूसरा भयकर परिणाम उस समय हुआ, जब जर्मन-रूप से गृहीत वैज्ञानिक दृष्टि और पूर्वोक्त वैज्ञानिक रीति-विधान-मनमानों प्रयोग, मानव-मस्तिष्क, संस्कृति, धर्म, दर्शन आदि के अध्ययन में किया जाने लगा। रीति विषय-भाषण होती है, विषय रीति-भाषण नहीं होता। जड़ वस्तु के अध्ययन की रीति चेतन तत्त्व को पूर्णतः नहीं समझ सकती, अधिक-से-अधिक अज्ञ को ही पकड़ पाती है। चूँकि चेतन-स्वरूप परिवर्तित होता रहता है, बढ़ता रहता है, अतः वह इस रीति का ही अनुप्रक्रमण करता है। इसके अलावा चेतन निर्माण करता है, उसका अपना एक तरीका है, जिसमें वह मनुष्याकृत करता है।

ग्रस्त हो जाती है। एक प्रकार के अनुमान अथवा आरोप अनजाने ही समा-  
 बिष्ट हो जाते हैं। निरीक्षण-प्रयोगात्मक वैज्ञानिक रीति चेतन के अंश तक  
 ही सीमित रहती है। उसके समग्र स्वरूप को नहीं पा सकती। अंशों से  
 उद्भाविन सिद्धान्त अंशसत्य और अवैज्ञानिक होता है। काम की केन्द्रीयता,  
 विक्षिप्तों के अध्ययन का साधारणीकरण, अवचेतन का महत्त्व, सामाजिक  
 दृष्टि का विरोध आदि तत्त्वों पर आश्रित फायडवाद भी आशिक तथ्यों का  
 ही समूह है। अन्य व्यक्ति-परक समाज-विरोधी विचारधाराएँ भी इसी  
 दुष्प्रयोग के परिणाम हैं।

इस अर्ध-वैज्ञानिक दृष्टि ने मनुष्य के मस्तिष्क को पदार्थ-विज्ञान के  
 सदस्य में समझने की चेष्टा की। मस्तिष्क में कामना, इच्छा, आशा आदि  
 भावनाएँ हैं, प्रत्यय-मूल्य और विम्ब-विधायक कल्पना और अतिश्रमणशील  
 गहनतात्मक विवेकादि की शक्तियाँ हैं और व्यावहारिक विदलेषणात्मक बुद्धि  
 है। स्पष्ट वैज्ञानिक दृष्टि में मस्तिष्क की इन सब शक्तियों के कार्य की समझ  
 की स्वीकार किया जाना चाहिए था। किन्तु इस गलतफहमी ने केवल उन्हीं  
 ही सत्यता स्वीकार की, जिनका सदस्य पदार्थ-विज्ञान में जुड़ सकता था।  
 भावनाओं की अभिव्यक्ति शरीर-रूपापेक्ष है, प्रयोग के क्षेत्र में आती है।  
 विदलेषणात्मक बुद्धि आगमनात्मक और निगमनात्मक सूत्रों में फलित होती  
 है। केवल सर्वत्र शक्तियों का ही पदार्थगत प्रमाण नहीं मिलता, क्योंकि ये  
 तथ्यों का अतिश्रमण करती हैं, उगमों विरुद्ध तक कर देती हैं। फलतः  
 उनका कार्य-फल अमग्न है। स्पष्ट है कि ये तर्क और निष्कर्ष दोनों अमग्न  
 हैं, क्योंकि इसमें परसंज्ञीय प्रमाणवाद का आधार दिया गया है। उचित  
 वैज्ञानिक दृष्टि का निष्कर्ष यह होता चाहिए कि दोनों गम्य हैं, किन्तु कल्पना  
 यदि अतिश्रमणशील सर्वनात्मक चेतना का जब पदार्थ में सम्पर्क होता है  
 और जो पदार्थ का स्वरूप सज्जित होता है, वह गम्य अमग्न है, क्योंकि वह  
 तथ्यों विज्ञान-अमग्न नहीं है। हमने यह निश्चय किया कि मस्तिष्क के इस  
 विभाग का कार्य हम हम तक गम्य समझा जाना चाहिए, जिसे हम तक उगम  
 तथ्यों में सम्पर्क नहीं होता। इसका यह परिणाम भी निश्चय है कि मस्तिष्क

के इसी पक्ष से उत्पन्न धर्म, ईश्वर और प्रत्ययगत मूल्य भी उम हृद तक सत्य समझे जाने चाहिए जिस हृद तक वे पदार्थ-विज्ञान का विरोध नहीं करते, अर्थात् मूल्यों और नैतिकता के क्षेत्र में इनकी वास्तविकता है।

मनोविज्ञान, समाज-विज्ञान, दर्शन-विज्ञान आदि विज्ञान नहीं, तथा-वर्षित नक्ली विज्ञान हैं, और नक्ली विज्ञानों का कुप्रभाव ही मानव-व्यवस्था और मूल्य-जगत् पर अधिक हुआ है। पदार्थ-विज्ञान के फलों और तरीकों को ये विवृत करके समाज के सम्मुख रखते हैं। इस तरह विकार फैलता है।

मूल्यों की स्वपरकता और सापेक्षता भी इन 'विज्ञानों' के प्रभाव और अवैज्ञानिक दृष्टिकोण के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुई है। वैज्ञानिक दृष्टि 'स्व' से 'मर्ब' की स्थापना करती है, अर्थात् व्यष्टि में समष्टिगत एकता स्थापित करती है। इस प्रक्रिया में वह देश-कालगत सापेक्षता का अतिक्रमण करती है। गुरुत्वाकर्षण व्यष्टि, देश और काल से अतीत है। फिर चेतन ही वस्तुपरक, निरपेक्ष और आत्यंतिक क्यों नहीं हो सकता? स्पष्ट है कि पूर्व-कालीन धार्मिक और दार्शनिक वस्तुपरक आत्यंतिक मूल्यों का मूलतः नाश इस अवैज्ञानिक दृष्टि का ही दुष्परिणाम था।

डार्विन का विकासवाद और मार्क्सवाद भी इसी भ्रम से प्रगित रहे। पदार्थ में चेतना की उत्पत्ति हुई, इससे यह निष्कर्ष तो नहीं निकलना चाहिए था कि चेतना पदार्थ की प्रभावित नहीं कर सकती, उसका महत्त्व कम है अथवा वह सदैव पदार्थ से बड़ा ही रहती है, अथवा उसके गुण से स्थापित मूल्य गलत हैं। मनुष्य के विकास में चेतना भी उतनी ही महत्वपूर्ण है, विवर्णित चेतना संभवतः अधिक महत्वपूर्ण है। इस अवस्था में अर्थात् चेतना के विकास के परचाय 'योग्यतम का अस्तित्व' के स्थान पर 'योग्यतमता

-वादी मूल्यों का विरोध करते हुए भी धार्मिक-वृत्ति और विचारगत मूल्यों का पोषण और निर्वहन करता है।

-सक्षेप में वैज्ञानिक दृष्टि आत्मलक्षी सर्जनात्मक चेतना की निर्मिति अर्थात् धर्म, दर्शन, नीति आदि और तद्भव मूल्यों का विरोध नहीं करती, कुछ अंश तक उन्हें स्वीकार करती है, नहीं तो मौन रहती है। इसलिए धर्म, विचारवादी दर्शनों, नैतिकता आदि का नये रूप में सर्जन और पुनर्स्थापना संभव है। इनके पुराने रूप की प्रतिष्ठा करने की चेष्टा व्यर्थ होगी, क्योंकि पुराना रूप विज्ञान से असंयुक्त था। अब नये रूप में विज्ञान और वैज्ञानिक दृष्टि का समूह रहेगा। इस तरह नवीन मूल्यों की स्थापना हो सकती है। इसके लिए आधार तो है ही। सामान्य जनता अब भी धर्म-प्राण है। अमेरिका में बौद्धिक वर्ग तक में भी धर्म काफी प्रचलित हो रहा है। मूल्य-विधाधिनी चेतना भी सक्रिय है। इसको नया रूप देना है जो सर्वग्राह्य हो, बौद्धिकों को भी और लोक को भी। यह कार्य कोई वैज्ञानिक अधिक आसानी से कर सकता है, क्योंकि उसके प्रति एक सभ्रम, भयमिश्रित धृष्टता लोगों के मन में है। काम बड़ा कठिन है, पर आशा के लिए कुछ भी कठिन नहीं होता।

## सर्जन और प्रतिबद्धता

सर्जन और प्रतिबद्धता में 'और' है। यह 'और' समझना आवश्यक है। 'और' सम्भवतः असमानता का सूचक है। असमानता विरोध की सीमा तक भी हो सकती है—जैसे प्रकाश और अंधकार या द्वैताश्रित विविध इकाईनिष्ठ भी, जैसे पटेल और नेहरू। स्पष्ट है कि 'पटेल और नेहरू' के 'और' में विरोध (contradiction) नहीं, मूलभूत सामान्य पर आश्रित व्यक्तिनिष्ठ इकाइयाँ (particularity) हैं, द्वैत है। 'सर्जन और प्रतिबद्धता' में बँडे 'और' में क्या है, बौद्ध-या अर्थ है ? व्याकरणिक या कोशीय अर्थ मेरी समझ में हमारी मदद नहीं करेगा, क्योंकि वह तो विरोध का ही अर्थ देता है। 'सर्जन' स्वयं में ही आवद्ध होता है, बढ़ या प्रतिबद्ध होने ही बड़ 'सर्जन' नहीं रहता, सर्जित हो जाता है। हमारा विवेच्य 'सर्जन' नहीं, सर्जन है। जिया और बघन में विरोध है, एक होगा तो दूसरा नहीं होता, दूसरा होगा तो पहला नहीं। इसलिए व्याकरण और कोश हमारी सहायता नहीं कर रहे, क्योंकि इन दृष्टियों से यह 'और' अर्थात् सर्जन और प्रतिबद्धता का विषय असमता या कृतक है।



यह भी विचार-योग्य है कि यदि धर्म को महत्व नहीं दिया गया तो मुक्ति का समाधान है ? गलत बात कोई भी हो जाना या ? काटिगन और भाग या भारवि या भवभूति में अन्तर क्यों है ? इसका मूल कारण कोई और है । मैं थोड़ा अनुमान लगाने का प्रयत्न करता हूँ—'गलत' गिद्ध होने की प्रवृत्ति के साथ । सम्भवतः हमारे यहाँ कला को, साहित्य-गर्जन को समाज की उन्नयनिका की दृष्टि में कभी देखा ही नहीं गया । यह पायद बन्दना भी नहीं की गई कि गर्जन समाज का कुछ गुपार या बिगाड़ कर सकता है । गर्जन प्रतिभा के क्षेत्र में, कल्पना के क्षेत्र में, आत्मा के क्षेत्र में ही रहा अर्थात् मनोवैज्ञानिक स्तर पर, हमने माना गया कि वह मनुष्य को, सामाजिक को, उन्नी स्तर पर प्रभावित करता है । यह सरल निश्चित जीवन, विवेकपूर्ण दृष्टि और बुद्धिमान समाज-व्यवस्था के कारण सम्भव हो सका । वर्णाश्रम व्यवस्था इस बला-दृष्टि का मूल है । यह विचार बहुत अधिक मनन और विवेचन की अपेक्षा रखता है—अभी मैं क्षमा चाहूँगा ।

तन्मयबुद्ध एक बात और विचारणीय है कि जब पश्चिम में अभिव्यक्तिवादी भारतीय दर्शन में मिलनी-जुलती वाक्य-चिन्ता शुरू हुई, उसी समय हमारे यहाँ साहित्य और समाज, गर्जन और प्रयोजन, प्रतिबद्धता आदि की बातें होने लगी । हमने कला का समाजीकरण किया और यहाँ के वाक्य-चिन्तकों ने इसे अधिक आत्मनिष्ठ और व्यक्तिनिष्ठ बनाया । इसके मूल में भँकाये हैं । पश्चिमी निष्ठा, जिसने हमें मानसिक रूप से विस्थापित कर अधकचरे जैन्टलमैन बना दिया और समाजपरक कलावाद हममें भर दिया । स्मरण रहे कि पश्चिम में अभिव्यक्तिवादी चिन्तना धोड़िक विचारकों में अधिक रही, चिन्तु हम पर प्रभाव रस्किन, टॉल्स्टाय और रिचर्ड्स का पड़ा ।

मैंने भारतीय परम्परा की ओर सकेत इसलिए किया है कि हम इस विषय को सांस्कृतिक धारा के सदर्भ में भी देख सकें और यदि उचित हो तो अपनी दृष्टि को उसमें संयुक्त भी करें । भारतीय चिन्तक ने सर्जन को मनो-वैज्ञानिक स्तर पर विवेचित किया है, इसलिए 'प्रतिबद्धता' की उसे आवश्यकता ही नहीं हुई ।





## भाषा : सामान्य, वैज्ञानिक और काव्यात्मक

दैनिक जीवन में प्रयुक्त भाषा के दो रूप प्राप्त होते हैं—व्यावहारिक और भावात्मक। व्यावहारिक में भाषा साधन रूप होती है। उसका प्रयोग उपयोग-परक होता है। हम बाजार जाते और दूकानदार से कहते हैं कि एक मेर चावल दो। यही हमारा उद्देश्य साधन प्राप्त करना है। हम उद्देश्य की प्राप्ति के लिए भाषा का साधन के रूप में इस प्रयोग करने हैं। अर्थात् उद्देश्य-अप्यादन के लिए इसकी उपयोगिता है। भाषा करने-आपने उद्देश्य नहीं है। इस रूप में भाषा हमारे व्यक्तिगत का अंग नहीं है, लगता है हम बाहर की किसी वस्तु का प्रयोग कर रहे हैं। कुछ ऊँचाई पर—पेड़ पर आम लगा है, एक लम्बी लकड़ी लेकर हम उसे उतार लें। हम लम्बी लकड़ी और भाषा में कोई विशेष अन्तर नहीं है। इस स्थिति में विज्ञान की बल्बना की जा सकती है। साधक (हम), साधन (भाषा) और साध्य (चावल)। यहाँ भाषा की उपयोगिता अर्थात् सम्प्रेशन (Communication) प्रमुख है और भाषा अपने-आपमें निर्माक है। दूसरी विशेषता यह है कि यहाँ प्रत्येक शब्द का अर्थ बोद्धिक है, निश्चित है, अभिप्रा है। 'एक मेर चावल दो' का अर्थ है एक मेर चावल दो।

मान लीजिए मैं किसी से नाराज हो जाऊँ और कहूँ, "मैं तुम्हें मार डालूँगा।" कहने समय भवें तनौगी, आवाज में कटुता होगी, शायद हाथों में भी विशेष क्रिया हो। मनलब, मेरा क्रोध पूरी तरह व्यक्त होगा। फलतः भाषा सहज ही भावात्मक हो जाएगी। क्रोध मेरा है। 'मैं मार डालूँगा' का



‘हार्दूंग’ में ‘में’ की काल-देश-सापेक्ष प्रोधाविष्ट स्थिति है और ‘मार डालना’ शब्द एक विशिष्ट क्रिया का प्रतीक है, ऐसी क्रिया जो भावाविष्ट है। ‘मारना’ निर्भाव नहीं हो सकता। कम-से-कम इस विशिष्ट ‘में’ के लिए फलतः सन्दर्भ और प्रतीकात्मक क्रिया में भावात्मक अर्थ की निष्पत्ति होती है। व्यावहारिक अर्थ की निष्पत्ति भी इसी प्रकार होनी चाहिए। ‘एक मेर चावल दो’ में कहने वाला एक विशिष्ट स्थिति में होगा ही, परं यह स्थिति निर्भाव है और चावल देने की क्रिया भी निर्भाव अर्थात् बौद्धिक है। फलतः व्यावहारिक अर्थ की प्राप्ति हुई। निष्कर्षतः भाषा की व्यावहारिकता और भावात्मकता देश-काल-सापेक्ष व्यक्तिपरक सन्दर्भ पर आश्रित है।

वैज्ञानिक भाषा का क्या रूप होता है? फिर एक उदाहरण लें, The chemical formula of water is  $H_2O$ ।<sup>1</sup> यहाँ हर शब्द का बौद्धिक है, विशिष्ट सन्दर्भ में बंधा हुआ।  $H_2O$  का विशिष्ट प्रतीकात्मक अर्थ सर्वसामान्य नहीं, वैज्ञानिक के लिए ही है। कहे तो अर्थ-व्याप्ति समुचित हो गई है, फलतः भाषा अत्यधिक बौद्धिक। बौद्धिक योग्यता अर्थात् बौद्धिक क्रिया व्यक्तिगत होती है, पर उम क्रिया का आधार (Object) और निष्कर्ष (Conclusion or result) व्यक्ति-निरपेक्ष हो सकते हैं। Water यही Object है, निष्कर्ष  $H_2O$  तथा Chemical formula उम बौद्धिक क्रिया की सूचता। किसी विशिष्ट व्यक्तिगत बुद्धि की क्रिया का फल है formula। Formula बनने ही व्यक्ति को मत्ता समाप्त हो गई, अर्थात् ऐतिहासिक हो गई। इसका फल हुआ कि भाषा पूर्णतः व्यक्ति-निरपेक्ष और भावविहीन हो गयी है। कुछ अंश तक हम वैज्ञानिक भाषा को जीवन में प्रयुक्त व्यावहारिक भाषा में समानता दृष्टव्य है। यही भी भाषा उपयोगपरक है, बौद्धिक माधन रूप है। पर इन दोनों में अन्तर भी है। जीवन की व्यावहारिक भाषा अधिक व्याप्त है, जबकि

‘मैं’ मैं हूँ, विशिष्ट व्यक्ति हूँ। अर्थात् भाषा भावात्मक और व्यक्तिगत है। फिर भी विलक्षणता यह है कि यहाँ भाषा समाजगत भी है। ‘विर धर्माश्रय’ है, व्यक्ति और समाज को समाहित किये हुए। यह समाजग कैसे हुई ? क्रोध का भाव और मार डालने की क्रिया व्यक्तिगतः सर्वसामान्य की है। इस स्थिति में मुझमें, क्रोध के भाव में और भाषा में कोई भेद नहीं है। यह मेरे व्यक्तित्व का अंग है, कोई बाहर से गृहीत वस्तु नहीं, यह साधन नहीं है। फलतः उपयोगपरक भी नहीं है। यहाँ ‘मैं मार डालूँगा’ वाक्य सम्प्रेषण के उद्देश्य से नहीं उच्चरित होता, दूसरे मानवों में सम्प्रेषण स्मृति (क्रोध की स्थिति के पुनरावर्तन से निर्मित विम्वर), सम-अनुमति (हरेक प्राणी में क्रोध की वृत्ति है) आदि के द्वारा सहज ही हो जाता है। सम्भवतः यहाँ अभिव्यक्ति और सम्प्रेषण में भी कोई अन्तर नहीं है। यह बहने की आवश्यकता नहीं कि यह भाषा भावात्मक है, प्रोपयुक्त। इस भाषा के प्रत्येक शब्द के अर्थ में बुद्धिपरक निश्चितता नहीं है। ‘मैं मार डालूँगा’ में व्यञ्जना ही प्रमुख है। मारने वाले ‘मार डालूँगा’ बहुरर नहीं मारते। दूसरी बात यहाँ भाषा में संकेतित कार्य भी भावाश्रित है। मारना बे-भाव नहीं हो सकता।<sup>1</sup>

हमने ऊपर भाषा के व्यावहारिक और भावात्मक रूपों का विवेचन किया है। स्पष्ट है यह व्यावहारिकता अथवा भावात्मकता शब्दों के ‘अर्थ’ में समाहित है। शब्द अपने-आपमें Neutral होते हैं। अब प्रश्न है कि शब्दों का यह विशिष्ट अर्थ कैसे उत्पन्न होता है ? भाषा-प्रयुक्त शब्द के लिए प्रयोगकर्ता की आवश्यकता है। सम्भवतः यह विशिष्ट अर्थ प्रयोगकर्ता की देन है, उसके व्यक्तित्व का अंग है। प्रत्येक शब्द प्रयोगकर्ता में गमन होकर विमी-न-विमी क्रिया (भौतिक और मानसिक) का प्रयोग बन जाता है तथा विमी विशेष शब्दार्थ—भौतिक अथवा मानसिक—में रेंप जाता है। अधिक स्पष्टता के लिए पहले वाले उदाहरणों पर विचार करें। ‘मैं मार

1. ‘मैं मार डालूँगा’ की जगह दूसरा उदाहरण लें, तो भी वह सिद्ध सम्भवतः सत्य बननेवाला है।

‘विचारगत भावानुभूति’ (Idealized emotion)<sup>1</sup> हो जाती है। मानसिक भाव (psychic emotion) कवि के लिए एक वस्तुरूप मत्ता (object) के समान हो जाते हैं। इस सम्बन्ध में भारतीय विचारक आचार्य जगन्नाथ की वाक्य-परिभाषा भी ध्यानीय है। ‘रमणीयार्थ प्रतिपादक शब्द शायम्।’ पहले बताया जा चुका है कि बौद्धिक अर्थ भाव-विहीन होता है, परन्तु ‘रमणीय’ नहीं हो सकता, क्योंकि रमणीयता भावाश्रित ही है। भट्टनाथक प्रवर्तित साधारणीकरण के सिद्धान्त में कवि और अनुभूति में अलगाव (Detachment) अनुभूति किया जा सकता है। स्पष्ट है कि यह रमणीयता कल्पना में ही उद्भूत हो सकती है। अब प्रश्न है कि काव्य में बुद्धि का क्या कार्य है? किसी भी प्रकार का सचेतन रूप-विधान (Form) बिना बुद्धि की महायत्ना के सम्पादित नहीं हो सकता। क्योंकि रूप-विधान सामान्य में अन्तर के बिम्ब का बाह्यीकरण (Externalization) है। कलाकार के मन में महज ही एक बिम्ब आया, वह बिम्ब के प्रति सचेतन हुआ। अब उस बिम्ब को वह प्रकट करना चाहता है—बाहर करना चाहता है। यह प्रकटीकरण रूपात्मक होगा। स्पष्ट है कि कलाकार को अनेक उप-करणों और अंग-रूपों (Structures) का बौद्धिक संयोजन करना पड़ेगा।

हम काव्य की भाषा पर विचार करें। यदि हमें काव्य की उपर्युक्त परिभाषा या व्याख्या स्वीकार्य हो, तो कहा जा सकता है कि काव्य की भाषा ‘विशिष्ट’ प्रकार से भावात्मक है। इस ‘विशिष्ट प्रकार’ को थोड़ा और समझने की आवश्यकता है। यह पूर्व-वर्णित दैनिक जीवन की भाषा से भिन्न है। वही भाषा पूर्णतः व्यक्तिगत भावों से आविष्ट है। ‘मैं मार डालूँगा’ के ‘मैं’ में और त्रोघाविष्ट ‘मैं’ में कोई अन्तर नहीं है, एकात्म्य है। अतः त्रोघ का भाव वस्तुरूप (Object) नहीं है। भाव और प्रकटवर्ता में अलगाव नहीं। अतः कह सकते हैं कि काव्य-भाषा की भावात्मकता इस मन्दर्भ में विशिष्ट है, पर दोनों में कुछ समानता भी है। दैनिक जीवन की भाषा साधन-रूप नहीं है, उसी प्रकार काव्य की भाषा भी साधन-रूप नहीं

1. देखिए—Collingwood—The Principles of Art, p. 274

वैज्ञानिक भाषा अत्यन्त विशिष्ट। दूसरी प्रमुख विशेषता यह है कि यही भाषा प्रतीकात्मक बना दी गई है। ये प्रतीक बुद्धि-नियोजित (Intellectualized) हैं, अतः विशेषज्ञों के लिए हैं।  $H_2O$  प्रतीक है, पर सर्वमान्य नहीं। दूसरी बात—इन प्रतीकों का विधान निरकुश और मनमाना (Arbitrary) होता है। बीजगणित के  $X, Y, Z$  को  $X, Y, Z$  क्यों माना जाता है? इसका कोई समाधान नहीं। दर्शन में भी इसी प्रकार के प्रतीकों का प्रयोग होता है। शाक्त तंत्र में 'अहम्' की व्याख्या देगिए अ = शक्ति, ह = शक्ति। निश्चित रूप से यहाँ मनमाना और बौद्धिक प्रतीक-विधान दिखाई देता है, जो विशिष्ट वर्ग को ही ग्राह्य है।<sup>1</sup> संक्षेप में कहें तो वैज्ञानिक भाषा अधिक-से-अधिक व्यक्ति-निरपेक्ष, बौद्धिक और प्रतीकात्मक होती है।

अब काव्य की भाषा पर विचार करें। काव्य प्रमुखतः भावामय होता है और अंततः बौद्धिक। अनुभूति का आधार भाव है, जबकि अधिष्ठान किमी-न-किमी रूप में बुद्धि पर आधुन है। काव्य का यह भाव कैसा है? अनुभूति कैसी है? सामान्य जीवन में प्राप्य भाव और सामान्य जीवन में उत्पन्न अनुभूति तो यह नहीं हो सकती। क्योंकि यदि कविता शिष्टा है, भावविष्ट अथवा अनुभूति व्याप्त अवस्था में कविता नहीं मिली जा सकती। भावावेत और अनुभूति प्रभाव की अवस्था के प्रति जब वह अभेदन (Conscious) होता है, तब महत्व का ये भावानुभूति और कवि में एक अलग (detachment) उत्पन्न हो जाता है। भावानुभूति एक मानसिक प्रतिक्रिया (Psychic response) ही नहीं रहती, वह अभेदन कल्पनात्मक क्रिया (Imaginative activity) का कायापात कर लेती है और

1. Susanne Langer ने अपने पुस्तक *The Philosophy in a New Key* में भाषा की कल्पना (Orality) को बतौर के दे करती है। अन्त में वे कहती हैं "Vocal actualization of the tendency to see the world symbolically" है। अन्त में वे कहती हैं कि भाषा का अन्तःकरण --





है। काव्य में भी भाव और भाषा में अभेद रहता है। दूसरे, काव्य की भाषा में भी अर्थ की बौद्धिक निश्चितता नहीं होती। काव्य व्यंग्य होता है।

दूसरी तरफ काव्य की भाषा में बौद्धिकता का सम्पुट भी है ही। सा-विधान, अलंकार, रूपक और प्रतीकों का प्रयोग इस बात का प्रतिपादन करते हैं। सामान्य भाषा की अनामम्यं प्रतीकादि के प्रयोग के लिए उत्तरदायी है। वैज्ञानिक प्रतीकों की उत्पत्ति के लिए भी यही बात मूल्य प्रतीत होती है। अब प्रश्न है कि फिर वैज्ञानिक प्रतीक और काव्यात्मक प्रतीकों में अन्तर क्या है। जैसा कि पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है, वैज्ञानिक प्रतीक निरकुश और पूर्णतः बौद्धिक (Intellectual) होते हैं। किन्तु काव्य के प्रतीक प्रायः निरकुश नहीं होते और पूर्णतः बौद्धिक तो कभी भी नहीं। काव्य के प्रतीकों में भावानुभूति-प्रेरित कल्पना प्रमुख रहती है, बौद्धिक क्रिया केवल सहायक। इसके अतिरिक्त काव्य के प्रतीक कवि के सूक्ष्म भावात्मक व्यक्तित्व से भावित होते हैं, वे वैज्ञानिक की तरह व्यक्ति-निरपेक्ष हो सकते हैं, पर कवि-निरपेक्ष नहीं हो सकते। आशा है यह 'विशिष्ट प्रकार' स्पष्ट हो गया होगा।

# पुरानी पीढ़ी : नई रचनाएँ

विवेचन-मौख्य के लिए प्रयुक्त निबन्ध को तीन विभागों में बाँट लेना उचित है, काव्य-प्रवृत्तियों के ऐतिहासिक विस्तारानुक्रम के आधार पर। आलोच्य कवियों में छायावाद-काल से पूर्व का कोई कवि नहीं है। फलतः पहला विभाग (1) छायावादी कवियों का है। पन्त और रामकुमार वर्मा ये दो कवि इस विभाग में विवेचन होंगे। दूसरे विभाग (2) में बच्चन, अवल, भगवतीश्वर आदि के कवि आएँगे, जो छायावाद की छाया में कल-फूलकर भी छायावाद की परिधि में नहीं आते। तीसरा विभाग (3) उन कवियों का होगा, जिनकी प्रसिद्धा हिन्दी में राष्ट्रीयता के गायक तथा प्रगतिवादी (अथवा प्रगतिशील) कवियों के रूप में हो चुकी है।

विभिन्न विभागों में भिन्न-भिन्न कवियों को सम्मिलित करने का आधार विवेच्य कवियों की प्रारम्भिक प्रवृत्तिगत प्रसिद्धा ही है।

है। काव्य में भी भाव और भाषा में अभेद रहता है। दूसरे, काव्य की भाषा में भी अर्थ की बौद्धिक निश्चितता नहीं होती। काव्य व्याप्य होता है।

दूसरी तरफ काव्य की भाषा में बौद्धिकता का सम्पुट भी है ही। रूप-विधान, अलंकार, रूपक और प्रतीको का प्रयोग इस बात का प्रतिपादन करते हैं। सामान्य भाषा की असाध्य प्रतीकादि के प्रयोग के लिए उत्तरदायी है। वैज्ञानिक प्रतीको की उत्पत्ति के लिए भी यही बात सत्य प्रतीत होती है। अब प्रश्न है कि फिर वैज्ञानिक प्रतीक और काव्यात्मक प्रतीको में अन्तर क्या है। जैसा कि पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है, वैज्ञानिक प्रतीक निरकुश और पूर्णत बौद्धिक (Intellectual) होते हैं। किन्तु काव्य के प्रतीक प्रायः निरकुश नहीं होते और पूर्णत बौद्धिक तो कभी भी नहीं। काव्य के प्रतीको में भावानुभूति-प्रेरित कल्पना प्रमुख रहती है, बौद्धिक क्रिया केवल सहायक। इसके अतिरिक्त काव्य के प्रतीक कवि के मूढ भावात्मक व्यक्तित्व से भावित होते हैं, ये वैज्ञानिक की तरह व्यक्ति-निरपेक्ष हो सकते हैं, पर कवि-निरपेक्ष नहीं हो सकते। आशा है यह 'विशिष्ट प्रकार' स्पष्ट हो गया होगा।

## पुरानी पीढ़ी : नई रचनाएँ

विवेचन-मौख्य के लिए प्रस्तुत निबन्ध को तीन विभागों में बाँट लेना ज़रूरी है, काव्य-प्रवृत्तियों के ऐतिहासिक विकासानुक्रम के आधार पर। आलोच्य कवियों में छायावाद-काल से पूर्व का कोई कवि नहीं है। फलतः सहा विभाग (1) छायावादी कवियों का है। पन्न और रामकुमार वर्मा ये दो कवि इस विभाग में विवेचित होंगे। दूसरे विभाग (2) में बच्चन, अचल, भगवतीचरण आदि वे कवि आएँगे, जो छायावाद की छाया में पल-पूठकर भी छायावाद की परिधि में नहीं आते। तीसरा विभाग (3) उन कवियों का होगा, जिनकी प्रतिष्ठा हिन्दी में राष्ट्रीयता के गायक तथा प्रगति-वादी (अथवा प्रगतिशील) कवियों के रूप में हो चुकी है।

विभिन्न विभागों में भिन्न-भिन्न कवियों को सम्मिलित करने का आधार विवेच्य कवियों की प्रारम्भिक प्रवृत्तिगत प्रतिष्ठा ही है।

सकता है। ये कवि प्रभावित तो अवश्य हुए, किन्तु इन्होंने अपने-अपने आदर्शमय नैतिक दृष्टिकोण का त्याग नहीं किया। कविता का अन्तर उन्हीं आदर्शवादी मान्यताओं से ओत-प्रोत रहा। नैतिक आदर्श सदैव समाजपरक होते हैं। फलतः कविता भी समाजपरक ही अधिक रही। उसमें 'मैं' के सुग-दुख, राग-विराग, आशा-निराशा का चित्रण नहीं हुआ। समाज, राष्ट्र, धर्म, जाति, देश आदि का गौरव-गान कविता के वर्य विषय बने रहे। सशेषन कहे तो काव्य का अग-प्रत्यग आदर्श विधायक हो गया। पर इसके साथ-साथ पश्चिमी सम्पर्क से विकास की प्रक्रिया भी चलती रही। उस प्रक्रिया के गतिचिह्न तद्युगीन कवियों के प्रकृति-चित्रण में दिखाई देते हैं। प्रकृति का आलम्बन रूप में रीतिकालीन ऋतु-वर्णन से विशिष्ट वर्णन हुआ और कवि (त्रिपाठी विशेष रूप से) प्रत्येक प्रकृति कार्य में एक अद्भुत अलौकिक संयोजना तथा ईश्वरीय सत्ता का दर्शन<sup>1</sup> करने लगे, जो किसी-न-किसी रूप में बहस्वर्ण का प्रभाव माना जा सकता है। यही प्रकृति का नवीन स्वरूप व आधार-भूमि है जिस पर छायावाद का विकास हुआ। फलतः कहा जा सकता है कि बंगला के साथ-साथ पश्चिमी प्रभाव भी काव्य-विराग में सक्रिय योग देता रहा है। छायावादी काव्य पर पश्चिमी प्रभाव अब विवादास्पद विषय नहीं रहा है। एक बात स्पष्ट कर देने की आवश्यकता है कि छायावादी कवियों ने बहस्वर्ण, शैली, कोलरिज, ब्लेक और अवरक्रोम्बी से जितना प्रभाव ग्रहण किया उतना बीट्स से नहीं। इसके तीन कारण प्रतीत होते हैं—(1) बीट्स मूलतः तथा प्रमुखतः आध्यात्मिक कवि नहीं हैं, जबकि छायावाद प्रारम्भ से ही अध्यात्मरहित रहा है। (2) दूसरे, बीट्स में सत्यतः सबल ऐन्द्रिक अनुभूति है जिससे ग्रहण करने के लिए छायावादी विमानमिक अथवा मनोवैज्ञानिक रूप में तैयार नहीं थे। वे रीतिकालीन दृष्टि में सतर्कतापूर्वक बचना चाहते थे। जितना बच पाए वह अलग है। (3) तीसरा कारण—बीट्स का काव्य अनुकरण-अगाध्य।

बीट्स मूलतः कल्याण का कवि है। अपूर्ण-मे-अपूर्ण विषय को भी भाषण :  
 विरहो को—विह. विनम. घेय ।















काव्य में प्रमुखता नहीं हुई। निराला और कुछ अंशों में पंत में सामाजिक चेतना अवश्य रही है। किन्तु ये कवि छायावादी 'व्यक्ति' का सामाजिक व्यक्ति में सामंजस्य नहीं कर पाए। उनका छायावाद-पुण्योत काव्य-व्यक्तित्व द्वैध भावी अथवा विभाजित-सा प्रतीत होता है। 'पल्लव' के बाद से पंत ने तो समाज को ही प्रमुख बना लिया है। माही के शब्दों में यह पंत का साहसिक संघर्ष (Heroic Struggle) है। पर पंत का सामाजिक व्यक्ति अब भी अपने आदर्श रूप में मूलतः छायावादी ही रहा है, केवल नामान्तर और प्रचारान्तर मात्र हुआ है। अब वे उसे 'दिव्य पुरुष' अथवा ऊर्ध्वचेतन मानव कहना पसन्द करेंगे। स्पष्ट है कि यह 'पुरुष' भी मारुथीय 'पुरुष' के समान अमूर्त आदर्श है। इस प्रकार पंत अपने अधुनातन रूप में भी प्रायः छायावादी ही है। हाँ, पिछले कुछ वर्षों में वे 'मानव', 'मानवता', 'मावमं', 'प्रवृत्ति' (अहंकार), अतश्चेतना (प्रकाश) आदि की पुकार पंचम (किन्तु छमे) स्वर से अवश्य लगाते रहे हैं।

छायावादी काव्य की आध्यात्मिकता<sup>1</sup> (जिसे हिन्दी आलोचक 'रहस्यवाद' कहने के आदी हैं) पूर्व-विवेचित विश्वमानववाद और छायावादी 'व्यक्ति' की एक आवश्यक माँग थी। व्यक्ति, समाज, राष्ट्र, जानि आदि में बन्धित सीमित मानवता में साम्य की अपेक्षा वैषम्य अधिक है और यह वैषम्य ऐसा है, जिसका स्थूल रूप में समन्वय नहीं किया जा सकता। स्थूल समन्वय में संभव एक कठिनाई और थी। मानव-जीवन के वैषम्य का कारण आदिक ही नहीं, मानव की वरपरम्परा, धर्म-मस्कार, दर्शन-पद्धति, व्यक्ति-स्वभाव आदि से सम्बद्ध जटिल और मूढ 'कारण' भी होते हैं, जिनका कोई निश्चित हल प्राप्त करना असंभव है। फलतः छायावादी कवियों ने मानवतावादी लेखकों से समाधान प्राप्त किया, क्योंकि यह मानवतावाद

1. कुछ आलोचक छायावाद और अन्धवाक्यवाद (रहस्यवाद) को अलग अलग शीर्षक निकालने की चेष्टा करते हैं। मैं इस मन में सहमत नहीं हूँ। मेरी दृष्टि में अन्धवाक्यवाद छायावाद की अवभाज्य विशेषता है। अर्थात् किसी अप्रयुक्त स्थान पर बिस्तृत खोज करने का अवसर मिलेगा।

गीतिकाजीन भाव-विचार सही है (यन, निराशा की कुछ कविताएँ रीति-  
 कायभास गीती हैं), किन्तु प्राच्य गूढ भाव-दृष्टि का ही है। कान-  
 मानी कवि को दृष्टि के कारण गभीर मोन्द-दमन, नवीन प्रेम-भाव  
 गभीर मार्ग-विषम, भावुकता, कल्पना, निराशा, आशा, पलायन आदि के  
 बहुचर्चित विशेषण प्राप्त हुए। इन सबके लिए कहीं तक सामाजिक कारण  
 उत्तरदायी हैं और कहीं तक साहित्यिक अनिवार्यता, यह अलग विचार प्रो-  
 विषय है। मुझे लगता है कि साहित्य पर समाज के प्रभाव की समाजशास्त्री-  
 व्याख्या भ्रमपूर्ण है। यह सामाजिक पक्ष को अधिक निर्णायक महत्व दे देता  
 है। साहित्यिक विभाग के लिए अनेक बार साहित्यिक परिस्थितियाँ भी  
 कारणभूत रहती हैं।



अमूर्त और भावनात्मक था। इसमें किसी वास्तविक आत्मा 'समाधान' की प्रतीक्षा थी। दूसरी शक्ति के इस समझने की शक्ति करने-करने अन्तर्गत और दर्शन तक पहुँच गये। आत्मवाद सर्वोपायाद और अर्थन दर्शन ने इनकी पन्नीय समाधान की। 'समाधान' के लक्ष्य ब्रह्मादे' 'एक' ब्रह्मात्म' आदि की श्रृंखला में समाप्त अथवा अनेक में एक की स्थापना करने वाली और निर-दिन विचारभाग छायावादी भाव-मूर्तता के लिए अन्तर्गत अनुकूल निष्ठ हुई। मारी मूर्ति में अन्तर्गत समा की एकता विद्यमान है—इस विचार ने छायावादी चमत् मानव की मूर्तता प्रदान कर उसमें एक विशेष प्रकार के ध्वजादुक्त गात्र का संचार किया, जिसमें कवि प्रकृति के भयकरतम रूप में भी अतीविक आनन्द प्राप्त करने लगा। सांसारिक वेदना का निरन्तर कर कवि अन्तर्गत के दर्शन, मिशन, समाधान आदि के शीत माने लगा। इस प्रकार काव्य धीरे-धीरे कबीर और मीरा की आधुनिक अनुकूलता होता गया। किन्तु इस अभ्यास दृष्टि ने काव्य का एक बहुत बड़ा उपहार भी दिया। कवि के मन-वचन पर मन्त्रण आस्था और महत्माव का सजीवन प्रभाव सन्निभ हो उठा, जिसने निश्चित रूप से काव्य के कव्य और शिल्प को अमूर्त-पूर्व प्राणवत्ता तथा जीवन्तता प्रदान की। छायावाद की प्रायः निराशा, कुण्ठा, पलायन, अस्वस्थ शृंगार आदि का काव्य कहा जाता रहा है, जो केवल सतही, मार्कवादी अथवा समाजशास्त्रीय दृष्टि का परिणाम है। यस्तुतः छायावाद महद् आस्था और विद्वान् का काव्य है।

अब छायावाद के अप्रचलन के कारणों का लेखा-जोखा भी ले लिया जाए। समाजशास्त्रीय पद्धति के अनुयायी आलोचक छायावाद के 'पतन' का मूल कारण उसकी दायवीयता और सामाजिक जीवन से असम्पृक्ति मानते हैं। पत तक ने छायावादी परिधान (जो स्यात् उन्हें अब कँचुल जैसा लगता है) को छोड़ते समय आधुनिक कवि की भूमिका में घोषणा की है कि छाया-वाद के पास नवीन विचार, भविष्य के लिए उपयोगी नवीन आदर्श, नवीन भावना का सौन्दर्यबोध, आदि नहीं था,





भी प्रायः इन्हीं शब्दों में हुई थी। आश्चर्य है कि यह 'प्रशस्ति' ही 'पतन'कारी गिद्य हुई।

किसी भी काव्य-धारा के अप्रचलन के इतने स्थूल कारण प्रमुख होते हैं। कुछ ऐसे गूढ़म कारण भी होते हैं, जिनका सीधा सम्बन्ध काव्य-जगत होता है। जब काव्य का पुनरावर्तन अथवा कला-उपकरणों की पुनरावृत्ति होने लगती है, तब मचेतन काव्य में अमह्य स्थिरता उत्पन्न हो जाती है, नवीन धारा में उन्मेष को जगाती है, प्रेरित करती है। यह पुनरावर्तन सर्व पिछलग्गू कवियों में होना है। निन्दकों में पिछलग्गू सदैव घातक होते हैं क्योंकि ये कवि सच्ची अनुभूति से प्रेरित न होकर अनुकरण मात्र करते हैं—सस्ती लोकप्रियता की प्राप्ति के लिए अथवा उस विशिष्ट धारा के 'चलन' (फैशन) से आकृष्ट होकर। जब कोई भी काव्यधारा फैशन बन जाती है तो उसका 'पतन' अवश्यम्भावी हो जाता है, क्योंकि फैशन सदैव बहिरंग सम्बन्ध होती है। फलतः काव्य के क्षेत्र में वस्तु की अपेक्षा वह शिल्प पर अधिक आश्रित रहती है। शब्द-प्रयोग, छन्द-विधान-प्रतीक-योजना, विषय-वस्तु आदि की निश्चितता और एकरसता उसके लक्षण बन जाते हैं। परिणामतः सच्ची अनुभूति के स्थान पर वस्तु अनुभूति का पोज़ मात्र होता है, और काव्य पूर्णतः कृत्रिम हो जाता है। उसका भावपक्ष दुरुह, अस्पष्ट और पारिभाषिक बन जाता है, जबकि कलापक्ष सबल भावों के अभाव में निर्जीव और निष्प्राण पच्चीकारी मात्र रह जाता है। ऐसी स्थिति में भाषा की बड़ी दुर्गति होती है। उसके अग-प्रत्यग के साथ कवि खिलवाड़ करता रहता है और यह यान्त्रिक खिलवाड़ वाणी की मामूिलता और अर्थवत्ता के लिए बड़ा पतनशील सिद्ध होता है और काव्य के परवर्ती कवियों को भाषा का पुनः सहकार और सजीवन करना पड़ता है। इस प्रकार काव्य अपनी एकरसता के द्वारा सच्चे पाठक और सच्चे लेखक दोनों में एक साथ उमर धारा के प्रति मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया उत्पन्न करता है, जिससे वह धारा अप्रचलित हो जाती है।

काव्यधारा के अप्रचलन का एक अन्य सशक्त कारण अनुवर्ती कवियों

कृत्य ही था । पर पन्त की मूर्त में ही लक्ष्मी थी । मूर्त का नाम । पन्त का दर्शनार्थ नामों के वर्ण-मय में कलित हुआ । उन्हें सम्भवतः धर्म, मार्ग और वेदों की प्रेरणा प्राप्त करी आई । मनुष्य के मनुष्य में परमेश्वर दर्शन का 'बीज' के रूप में था । इसके अतिरिक्त पन्त के मार्ग मानस की वर्ण-मय की प्रेरणा थी । प्राप्त करी थी । पन्त ने मार्गदर्श के 'मार्ग' मार्ग में 'मार्ग' का मार्ग की और उसे छोड़ दिया । कुछ समय पर सम्पूर्ण की अतिरिक्त, विवेकानन्द की राष्ट्रीय मार्ग और मार्गदर्श में मूर्त-उत्पत्ति । पर पन्त की आत्मा की मार्ग की ? वे नए-नए मार्ग पर बड़े उत्साह के साथ थे । हर नया मार्ग उन्हें पूर्ण लगा । किन्तु कुछ दूरी पर चलते ही वे उत्सर्ग मूर्त-मार्ग, 'मार्ग' में पड़ते । उन्हें सम्भवतः का विचार जो चाहिए था । इस मार्ग के पन्त में दो बातें प्रमुख लगती हैं—भर्तृ-धर्म और बौद्धिक दृष्टिकोण । भर्तृ-धर्म की प्रेरणा से हर नया मार्ग पन्त ने अतिरिक्त विचार और बौद्धिक दृष्टिकोण के कारण उसे छोड़ दिया । बौद्धिक विवेक के परमाणु हर मार्ग मूर्त और मार्ग लगा । वह सम्भवतः वही जिसको वे प्राप्त करना चाहते थे । अरविन्द दर्शन ने पन्त की भर्तृ-आत्मा का उत्सार किया । अरविन्द में सम्भवतः है—हर प्रकार का सम्भव । अन्य दर्शनों के समान मय, निराशा और निवृत्ति नहीं, मार्ग, मार्ग और प्रवृत्ति है । और पन्त-मानस के सबसे अनुकूल वस्तु भी वही थी—मानव दिव्य-मात्र है, वह एक समय दिव्य पुरुष होने वाला है—

व्यक्तिगत नहीं, वस्तुनिष्ठ है—कवि 'परिवर्तन' को गवोंपरि शक्ति मानने है, पर पूरी कविता की भंगिमा (Tone) दुःख की है, जैसे वे इस परिवर्तन-मय समाज में मुष्ट नहीं हैं, अत्यधिक आहत हैं। यदि वे गहराई से आध्यात्मिक हो जाते (महादेवी, प्रसाद की तरह), तो इनकी ध्यातुलता और अनिश्चय की पीड़ा न रहती, एक समाधान प्राप्त हो जाता। सम्भवतः उन काल में वन इनने अधिक थकावट नहीं घे, जिनने इस समय—बुझापे में—हो गए प्रतीत होने हैं। छायावादी कवियों में पतन से कम आध्यात्मिक (प्रचलित शब्द का प्रयोग करें तो रहस्यवादी) हैं। दूसरी बात, प्रारम्भ से ही पन्त की अधिकांश लम्बी कविताओं में भाव से चिन्तन अधिक प्रधान दिखाई देता है। इस तरह पन्त छायावादी होकर भी छायावाद से बाहर उलझ रहे प्रतीत होते हैं।

छायावादी कवियों में पन्त ही एक ऐसे कवि थे, जिनमें यथार्थ सामाजिक चेतना प्रारम्भ से ही प्राप्त होती है। 'गुजन' में वे अनेक बार सुख-दुखों से ग्रस्त मानव-जीवन को आदर्श-स्वरूप देने की चेष्टा करते रहे हैं। 'सुख-दुख के मधुर मिलन' में 'मानव-जीवन' की परिपूर्णता का दर्शन छायावादी कम और 'समाज'वादी अधिक है। 1932 में लिखी उपर्युक्त कविता की भूमिका पल्लव की 'याचना' (1919) है, जिसमें कवि 'माँ' से किसी देवी शक्ति, अलौकिक सौन्दर्य अथवा आत्मिक आनन्द की माँग नहीं करता, बल्कि हृदय की कोमलता, मधुर वचन, मधुर स्पर्श (व्यवहार), मन (कामना) आदि समाजपरक मूल्यों को प्राप्त करना चाहता है जो समाज-द्रोही (अहिंसा) पाशविकता को भी अपने वशीभूत कर ले। 'दुःख-दैन्य-शयन पर' लेटी 'रग्ना जीवन बाला' को 'नवजीवन' का वर देने की सचेष्ट चिन्ता गुजन-कालीन पन्त के मानस में छटपटा रही थी। यही छटपटाहट 'उत्तर पत' के लिए उत्तरदायी है। धीरे-धीरे पन्त में सामाजिक दुःख आया—नोन-तेल-लकड़ी वाला दुःख, महादेवी में भी दुःख है, प्रसाद में भी। पर वह दुःख अधिक व्याप्त है, आत्मिक और विस्तृत है। फलतः उसमें 'नोन-तेल-लकड़ी' के अधिक पहलू का रोना-धोना नहीं। यह प्रमुखतः आत्मा का रोग



मन न करे तब भी । तो आज का पल 'ऊर्ध्वभंगना दिग्ग ज्योत्स्ना' और  
 मय गोवर्ण को धरती के अम्बुतार पर—मानस के अम्बुतार पर—उतारने  
 ध्यम्य है । अध भंगन अथवा प्रवृत्तिमय निम्नजीवन का उन्नयन भी उमगा  
 है । यह गगाज के प्रति भी दगी दृष्टि में देगता है । नई सुबह, नई  
 मार्ग, नए प्रमाण मानवता के 'क्षितिज पर' उतर रहे हैं । इस अरविन्द  
 न के आगोश में कवि सुष्ट-गन्तुष्ट ही नहीं है, आदरस्त-विदरस्त भी हो  
 है ।

स्पष्ट है कि इस स्थल तक आने-आने पन्त को कई विचारधाराओं में  
 तैरना पड़ा । पन्तजी इस तैरने को भी 'स्वभाव' कहने पर तुले हुए हैं  
 र आलोचकगण प्रभाव । प्रभाव तो पड़ा ही है, जाने क्यों पन्तजी  
 भावित होने या दुराग्रह लिए बैठे हैं । प्रभाव बुरा नहीं होता । अनुकरण  
 होना है । मेरी दृष्टि में तो मन्वा प्रभाव 'स्वभाव' भी हो सकता है ।

प्रस्तुत दशक में पन्तजी ने तीन कविता-सग्रह दिए हैं—'अतिमा,'  
 जी' तथा 'कला और बूढ़ा चांद' । तीनों के कव्य में थोड़ा-थोड़ा अन्तर है,  
 स्वरूप में साम्य ही है । साम्य का आधार है अरविन्द दर्शन । 'अतिमा'  
 अर्थ कवि ने लिया है—अतिक्रान्ति, वह मन स्थिति जो आज के भौतिक  
 स के सांस्कृतिक परिवेश को अतिक्रम कर चेतना की नवीन दामता से  
 प्राणित हो । अतः 'अतिमा' दार्शनिक काव्य अधिक है । यह चेतना  
 विन्द की अंतर चेतना अथवा ऊर्ध्व चेतना है, जो अवचेतन अथवा अभ-  
 न के परिवेश का अतिक्रम करना चाहती है । अधिकांश कविताओं में  
 चेतना को काव्य का बाना पहचानने की कोशिश की गई है । कवि  
 न स्तर के इन्द्रिय-जीवन से न घृणा करता है और न उसका तिरस्कार ।  
 य-जीवन में भी चेतन प्रभात आया, नया जागरण होगा :

इन्द्रिय कमल पुरी में निद्रित,  
 मुग्ध विषय मधुरज में मज्जित,  
 जाग उठा, सो, नव प्रभात मे,  
 मन मधुकर, स्वप्नों से उन्मन ।

में वही यौवन आ पाया है, जो पल्लव और गुजन के प्राकृतिक काव्य में था।

कुछ कविनाएँ विविध विषयक हैं—जैसे 'युगमन के प्रनि', 'नेहरू युग', 'जन्मदिवस', 'सन्देश' आदि। इनमें 'जन्मदिवस' कविता बहुत अच्छी है। सुन्दर, स्वाभाविक, मार्मिक भाषा में बचपन के जीवन का वर्णन है, प अन्त में आते-आते फिर वही अरविन्द ? 'शिव को शिवतुर' करने का मन्त्र ? 'नेहरू युग', 'युगमन के प्रनि' आदि ऐसी कविताएँ हैं जो वस्तुतः उन्हें नहीं लिखनी चाहिए थी।

पन के काव्य में प्रारम्भ में ही एक अवगुण रहा है—वह है अनावश्यक विस्तार की प्रवृत्ति। इससे उनके काव्य में कसाव नहीं आ पाया। शब्दों का खर्च पनजी खुलकर करना पसन्द करते हैं। पर कवि को इस निधि के वितरण में थोड़ा कज्रूम होना चाहिए। मेरा सकेत निश्चित रूप से 'परिवर्तन', 'भावी पत्नी के प्रनि', 'अप्सरा' आदि कविताओं की ओर है। विस्तार की प्रवृत्ति का स्वाभाविक दोष कथ्य की पुनरावृत्ति होता है। वह पन्त की प्रायः सभी लम्बी कविताओं में विद्यमान है। 'परिवर्तन' में दृष्टान्तों की भरमार ने कविता की जान ले ली। 'अप्सरा' उपमाओं के विकट अलंकारों ने निष्प्राण, स्थूल भारवाहिका मात्र रह गई। यह काव्य-प्राण-घातक दोष अन्तिमा की लम्बी कविताओं में काफी है, 'सन्देश' की मार्मिकता, 'जन्मदिवस' की प्रवाहयुक्त रमधारा, 'पतशर' की तीक्ष्णता, सबका प्रभाव इसी विस्तार-वृत्ति ने धुम डाला है। बाद की रचना 'बला और बूढ़ा चाँद' में पन्त ने अप्रत्याशित सयम का परिचय दिया है। सम्भवतः इसके अनेक कारण रहे हों, जिनका उपयुक्त स्थल पर विवेचन होगा।

कथ्य की दृष्टि में 'उत्तरा' के परचान् पत में कोई नवीनता नहीं आई। 'उत्तरपत' के पूरे कथ्य को एक शब्द में रखा जा सकता है—अरविन्द दर्शन की चेतना। प्रतीक भी प्रायः सीमित रहे हैं—नव अरणोदय और उसके पर्यायवाची, हरित अथवा स्वर्णिम पावक, अधगुहा, अधकार, चाँद मतमिज आदि। किसी भी 'चेतना'-उन्मुख कविता का 'प्रमान' अथवा इसके पर्याय

सक्षेपतः कवि शुष्क दर्शन, तर्क, विज्ञान आदि की उपेक्षा करता है और जड़ता के माध्यम से ऊर्ध्व चेतना अथवा अन्तश्चेतना का विकास करना चाहता है। इस प्रकार की चेतना से युक्त उनकी मानवता है, मानव है। किन्तु हैं ये सब आगामी। वह मानव आएगा—इस विषय में कवि आश्वस्त है 'मनुज द्वार पर' 'महत् युगान्तर आज उपस्थित' देख रहा है। अतिमा की प्राप्ति प्रत्येक कविता में यह विश्वास और श्रद्धा ध्याप्त है। निश्चित रूप से इस अडिग विश्वास और अतल श्रद्धा का आधार अरविन्द-दर्शन है।

'अतिमा' का कवि प्रमुखतः आध्यात्मिक चिन्तक है। पर उसके अध्यात्म में मानवता समाहित है। किन्तु सामाजिक वैषम्यों की पीड़ा और कष्ट की अनुभूति नहीं है। अब कवि शोषित, पीड़ित और दुखी सामाजिक की ओर आकृष्ट नहीं होता, मानव अथवा मानवता की ओर झुक गया है। यह आध्यात्मिक दृष्टिकोण का प्रतिफल है। पन्त के काव्य में अब जीवन्त सामाजिक समस्याएँ नहीं, सूक्ष्म और अव्यक्त 'मानवता' की समस्या है। दुर्भाग्य से उसका पेटेन्ट समाधान (अरविन्द) भी उन्हें प्राप्त हो गया है। क्या पन्त का यह 'मानव' छायावाद के 'व्यक्ति' से मिलता-जुलता नहीं है? अव्यक्त, सूक्ष्म और अध्यात्म-वेष्टित! सक्षेपतः कवि आत्मतुष्ट और विश्वस्त रूढ़ता है।

'सोनभूही', 'पतझर', 'कूमाँबल के प्रति', 'गिरिप्रातर', आदि कुछ प्रकृतिपरक कविताएँ हैं। प्रकृति के प्रति पन्त में अभी भी वही छायावादी आकर्षण है—उपनयन (पन्तजी का शब्द है) भी वही है। उस समय किसी अनाम अदृष्ट सत्ता का आभास प्रकृति में प्राप्त करते थे, अब 'अरविन्द'—सत्ता का। पर एक बड़ा अन्तर भी हो गया है। छायावादी पन्त का प्रकृति से सहज तादात्म्य प्रतीत होता है, प्रकृति वहाँ प्रमुख है, अन्य आध्यात्मिक बातें गौण। इसलिए वह प्रकृति-काव्य अधिक सजीव और प्रभावोत्पादक है। अब तो प्रकृति उपकरण अथवा साधन मात्र रह गई है। कवि के व्यक्तित्व का अविभाज्य अंग नहीं है। इसीलिए इन सग्रहों में प्रकृति का अत्यन्त विरल है। फिर भी प्रकृति के वर्णन में उनकी

समिक्ता वहाँ से आएगी। शब्दों की जीवनी-गति कोशों में नहीं जिज्ञासो में है। कवि उन्ही जिज्ञाननिष्ठ शब्दों में, विशेष मदभं और कथन-भगिमा में रमदायी प्रभाव उत्पन्न करता है। इन शब्दों की भाषा कविता के पीछे दोहनी है, जबकि कोशिय भाषा कविता पर अपना पापाण मिहागन स्थापित कर लेनी है। पाठक में न तो मिहागन के सीने देगने की प्रवृत्ति है और न उसके पाग इनकी पुरमन हो। इसका यह अर्थ नहीं कि पनजी की भाषा में जीवन-गति नहीं है। जहाँ पर कवि की अनुभूति गहन है, वहाँ भाषा प्राणवान् है। 'जन्मदिवस का पूर्वाह्न', 'मोनजूही' आदि कविताओं और कुछ गीतों में भाषा का वह मशकत मामिक रूप द्रष्टव्य है। चिन्तन-प्रधान कविताओं में (शान्ति-त्रान्ति, जीवन-प्रवाह आदि) भाषा मरी हुई है, मिश्रदेशीय ममी के समान। इसका प्रमुख कारण कवि का चिन्तन अनुभूति नहीं हो पाया है। बड़े-बड़े कोशिय शब्द तर्कगीन हो तो सार्थक हो जाते हैं और काव्यगीन हो तो निरर्थक। ऐसी स्थिति में 'काव्य' सुकवन्दी रह जाता है।

मग्रह के गीत छायावाद की याद दिलाने हैं। विशेषतः प्राथंन अथवा याचनापरक गीत छायावादी पन, महादेवी, निराला की शैली के है। उनमें सुन्दर अभिव्यक्ति, भावुकता और मुक्त कल्पना के दर्शन होते हैं। वस्तुतः ऐसी ही अभिव्यक्ति, भावुकता और कल्पना पत के मूल काव्य-गुण हैं। काश कि पत दर्शन-व्यामोह में इनका गला न दबाते।

'वाणी' 'अतिमा' के बाद की रचना है। मुख्य स्वर 'अतिमा' का ही है, केवल परिप्रेक्ष्य और सदभं थोड़ा भिन्न है। यहाँ सामाजिक स्तर पर अधिक बल है। बाह्य विषमताएँ और अभाव अधिक भुलर हैं। पर कवि की आशा अभावग्रस्त नहीं है। इस आशा के आलोक में वह आगन्तुक समन्वय और सुख को पहचान रहा है विवामक्रम के माध्यम से। उसका 'जीवन की दिग्दृष्टि' 'पना' में दृढ़ विश्वास है, जो 'आत्मा कर इन्द्रिय मन को, इन्द्रिय मन कर आत्मा को अपित' का आदेश देती है। 'अतिमा' का बुद्धि-विरोध यहाँ भी है, बुद्धि 'अरूप' जो है। कवि को अब 'अनुभूति' चाहिए। इसका





इ आदि सब का जाने है, गद्यात्मक और द्विवेदीयुगीन इतिहासात्मक ।

समाज में व्याप्त वैश्य, अश्वि, बटु समार्य के प्रति विशेष, अभिव्यक्ति भी अनेक कविनामों में हुई है (बीरे, आत्मदान, ) । 'पोपेनग' कविना में सापेक्ष नई कविना (प्रयोगवादी) पर भाषा नहीं मजबूर तक उड़ाई गई है ।

अन्य अनेक कविनामों का विषय 'अनिमा'-गति ही है । भाषा, प्रतीक इ के बारे में भी 'अनिमा' की बातें प्रायः सत्य हैं । स्वयं की पुनरावृत्ति नशीलता का परिचायक है । भाषा और काव्य की कृत्रिमता (Artificiality) उम 'पतन' में महायुक्त होती है । 'वाणी' तक के कवि पतन के लक्षण जेद नहीं हैं । वह 'पतन' की संज्ञा की ओर अभामान्य गति से दौड़ रहा ।

इस चेतना-धारा की अंतिम वृत्ति है 'बला और बूढ़ा चाँद' । 'वाणी' : सामाजिक स्पर्श की धो-धोछ दिया है । इसमें शुद्ध, शुभ सारदीय चेतना का विहार हो रहा है । प्रस्तुत ग्रन्थ कई दृष्टियों में महत्वपूर्ण है । एक तो यह बहुचर्चित नहीं, बहुप्रशंसित पद्य हो चुका है । साहित्य अकादमी ने इसे पुरस्कृत किया है, यद्यपि साहित्य अकादमी के पुरस्कार पद्यों की श्रेष्ठता के मापदण्ड नहीं होने चाहिए (पञ्जाबी के लेखक गार्गी को अभी अभी 'भारतीय रंगमंच' पर पुरस्कार दिया गया है जिसमें यशोधरा को कृष्ण की माँ बनाया गया है) । प्रस्तुत ग्रन्थ की दूसरी विशेषता है—इसकी अभिव्यक्ति-पद्धति । अब तक (वाणी तक के) पत उलटकर स्वयं अपने सम्मुख ही जैसे खड़ा हो गया हो—न छोड़ो की परम्परा, न प्रतीकों का गौण स्वरूप और न लम्बी-चौड़ी व्याख्याएँ । पतजी इसको स्फुरण (रश्मिपदी) काव्य कहते हैं । स्फुरण काव्य (Intuition) में दृश्य (Vision) प्रमुख होता है, बौद्धिक संयोजना अत्यन्त अप्रमुख । फलतः इस काव्य के दुरुह होने की शक्यता है । यदि दृश्य खण्डित नहीं है और स्फुरण सर्वांग हुआ है, तो काव्य में अनायास कलात्मक अन्विता आ जाती है, जो उसे भावगम्य बना देती है । 'बला और

यह अर्थ नहीं कि कवि चिन्तन नहीं चाहता। चाहता है, पर उतरा प  
रूप है।

आज चाहिए सामाजिक चिन्तन,  
जग को, सामूहिक जीवन  
मूस्तर पर उन्नयन ।

‘सुन्दर-रूप’, ‘ऊँच-नीच’ के भेद कवि हरना चाहता है, कर्म, बचन, मन  
की एकता का प्रवचन देता है और ‘प्रेमपूर्ण है, पूर्ण, पूर्णतम’ का मंत्र प्रदान  
करता है। इस तरह मानवतावादी सामाजिक आदर्श की अवतारणा करना  
चाहता है। विज्ञान के विकास में कवि पस्त है। कवि महाप्रलयकारी विज्ञान  
(‘अग्निसंदेश’) से ‘नव मनुष्य’ ‘मानस का नवनीत’ समुक्त करना चाहते  
हैं। कही धर्म, नीति, संस्कृति आदि से पराजित मानव को सम्युद्ध कर रहे  
हैं (अभिप्रेक), तो कही कृत्रिम शहरी सम्यता से अकुलाकर गाँवों की ओर  
भाग जाने की इच्छा करते हैं। ‘चैतन्य सूर्य’ का समय आ गया है, मानव  
को भीतर से बदलने की सलाह देते हैं।

रामकृष्ण, बुद्ध आदि जितने भी मानवता-उद्धारक महामानव हो चुके  
हैं, उनसे एकांगिता छोड़ने का आग्रह कवि करते हैं, अरविन्द की ‘सर्वांगिता’  
वे प्राप्त करें ऐसी कवि की अभीप्सा है। कवि के अनुसार बुद्ध, कृष्ण,  
गीता, शंकर आदि सबके दर्शन अद्वैत-सत्य हैं, क्योंकि इन्होंने विरक्ति,  
निवृत्ति और निष्क्रियता को प्रचारित किया है। आश्चर्य है पतंजली गीता  
के कर्मयोग और पौराणिक भक्तियोग को भी विरक्ति और निवृत्ति-  
परक मानते हैं। अरविन्द में अन्धध्रुवा के आवरण उनके बुद्धि-चक्षु पर छा  
गये हैं। ‘जाली’ में भी वे बुद्धि का विनाश करने पर तले हुए हैं। ‘आत्मिका’

‘बला और बूढ़ा चाँद’ में कव्य ‘अनिमा’ वाला ही है। वह ‘कला’ का रूप धारण कर ‘बूढ़ा चाँद’ (कवि-मानस अथवा मानस) को भाव-विह्वल बना देती है, तो कभी वह मधुमक्खी का रूप धारण जीवन का आदर्श उपस्थित करती है। मानस की समार-गुणोन्मुख इन्द्रिय-वृत्ति—नदियों को ‘धेनुएँ’ मानकर उन्हें स्वयं के भीतर ही झरने की कवि सजाह देना है। उन्हीं नदियों के माध्यम से कवि मानवता का बोधित्व सेना चाहता है। अर्थात् इन्द्रियवृत्ति के सहयोग से कवि चेतन मानवता का निर्माण करना चाहता है। ‘देहमान’ कविता में मानव-आकांक्षा को घरा पर (मानवीय आधार पर) हो रहने का आदेश देता है, क्योंकि उत्तर दिशा (प्रतीक स्वर्ग और ज्ञान) में तुम्हारा कोई अस्तित्व और मूल्य नहीं रहेगा। स्वर्ग मन जाओ—तुमसे अधिक मौन्द्य और विलास वहाँ पर है। ज्ञान-प्राप्ति की चेष्टा मत करो, क्योंकि ज्ञान बोधा है। ‘ज्ञान’ के तो पन्तजी हाथ धो-कर पीछे पड़े हैं। ‘अनिमा’ और ‘वाणी’ में भी ज्ञान का निरन्वार है। परम्परा को छोड़कर अवचेतन के अन्धकार को कवि विनष्ट करता है और ईश्वर से संयुक्ति में भगति और आनन्द देता है। अधिकांश कविताओं में इसी चेतना का प्रतीकान्मक वर्णन है। कुछेक कविताओं में समाज, विज्ञान, सत्कृतिपरक सचेत भी आए हैं। पर सब प्रकार के रोगों की रामबाण औषधि है चेतना। ‘वाचाल’ जैसे कुछ व्यंग्यात्मक रचनाएँ भी हैं।

‘बला और बूढ़ा चाँद’ में पद्य नहीं, गद्य है, जिसको आगे-पीछे गेट करने नयी कविता का रूप दिया गया है। यह प्रवृत्ति न नयी कविता में ही अच्छी है और न पन्तजी में ही। पन्तजी में तो यह अधम्य है—क्योंकि वे बसोबस व सर्वश्रेष्ठ जीवन कवि हैं। इसका आगामी काव्य पर बहुत कुछ अमर पद सकता है। हर नया कवि उनका अनुकरण करने हुए, उत्पन्न गद्य को काव्य में रूपा देगा। फिर पन्तजी को दो गलत्यू होने की आवश्यकता ही क्या थी? अन्त स्फुरण का बहाना बसा लगेला है। प्राचीन आध्यात्मिक कविदों ने ‘अव्यक्त’ को भी छन्द में ‘व्यक्त’ दिया है। पन्तजी में सामर्थ्य नहीं है—यह भी समझ में नहीं आता। नये बनने को मानस चेष्टा में बाध

बूढ़ा चाँद' में कैसा स्फुरण है, यह बाद में विचार करेंगे। पहले पत की इस विपरीत मुख (About turn) मुद्रा को समझने की चेष्टा करें।

'कला और बूढ़ा चाँद' की सर्जना के लिए दो कारण जिम्मेवार प्रतीत होते हैं। प्रारम्भ से ही पन्त में युग-धारा (अर्थात् युग-साहित्य-धारा) से कदम मिलाकर चलने की दुर्दम इच्छा रही है। उन्हें out of date कहलाना नापसन्द है। अतः वे इससे सदैव बचते रहे हैं और indate होने का सक्रिय प्रयास भी करते रहे हैं। 'कला और बूढ़ा चाँद' नये कवियों (प्रयोगशील कवियों) की श्रेणी में ससम्मान स्थित होने की चेष्टा हो सकती है। नयी कविता यदि टेकनीक ही है, तो पन्त नये कवि ही नहीं, उनके अगुआ भी माने जा सकते हैं। (एक बार अगुआ प्रगतिवादियों के रह भी चुके हैं।) पर नयी कविता में वह चेतनायुक्त श्रद्धा कहाँ? पन्त का 'बूढ़ा चाँद' ऊध्वंगामी है, जबकि नई कविता अधःपतन की खण्डित अस्तित्व-स्थिति। दूसरा कारण आलोचकों का कटु रुख भी रहा है। यह कारण अनुमित ही है—पन्तजी खुलासा करें तो सहमत-असहमत होने के अवसर प्राप्त हों। पन्तजी ने आलोचकों से हमेशा सघर्ष किया है, पर कालान्तर में उनकी बात मान भी ली है। इधर के पन्त-काव्य के विषय में चारों ओर से शोर उठ रहा था कि इसमें व्याख्या बहुत है, इस कारण यह नीरस और अमार्मिक होता जा रहा है। 'कला और बूढ़ा चाँद' में कवि ने आक्रामक चुनौती दी है—“वही व्याख्या है क्या? अब क्या कहोगे? व्याख्या का प्रश्न ही नहीं उठता, भाषा ही कहाँ है, बस मान प्रतीक। अर्थ निकालने के लिए सिर घुमो।” अन्त स्फुरणात्मक प्रतीक जो हैं। तीसरा कारण भी कल्पित किया जा सकता है। पन्त शायद अनुभूति के उम स्तर तक पहुँच चुके हैं, जो वाणी में प्रकट नहीं किया जा सकता, योगियों और तन्मय भक्तों की अनुभूति, गूँगे का गुह। यदि आपने पन्त की सचाई में विश्वास है तो यह कारण मान्य हो सकता है। प 'अंतिम' और 'वाणी' में भी तो पन्त चेतना-मिष्ट व्यक्ति की तरह बात करते हैं। यह शिल्प का नापाकत्व अभी क्यों हुआ? व्यक्तिगत रूप में मुझे

फिर भी कुछ स्थलों पर बिम्बविधान और अभिव्यक्ति जः

कहो,

दिशाएँ

उषा के सुनहले पावक मे

लिपटी रहे—

दिवस का

रूपहला बालक

जन्म ही न ले ।

कहो,

शुभ्र बूँदों-से उरोज शोल

दुग्ध-स्नात चाँदनी

चाँद के कटोरे मे

सुधा पीती रहे—

ऐसे स्थलों पर पन्त का स्वाभाविक नया कवि मुग्ध हुआ है । और ऐसे कुछेक स्थल भी पन्त को महान् कवि बनाने में समर्थ हैं ।

संक्षेप में 'कला और बूढ़ा चाँद' में कव्य का पुनर्जागरण है, पर भविष्य नहीं है, जो सभी लुभाती है, सभी उवाती है और सभी पन्त भी कर देती है । फिर भी पन्त के वाक्य में इसका महत्त्व है । क्योंकि यह भविष्य एक विशेष प्रकार की ताज़गी और नवीनता का संचरण करती है ।

पन्तजी ने ये तीनों सग्रह उनके अध्यात्मशाही स्वर को मुग्ध कर रहे हैं । इस तरह पन्त घूम-फिरकर उगी छायावादी मन्त्रव्य पर पहुँच गए हैं, जहाँ प्रगाढ़, महादेवी, निराला पढ़ते ही पहुँच चुके थे । पन्त का रास्ता खबरदार और काँटेदार शादियों के बीच से गुज़रा । अब इस जटिल यात्रा में पन्त के वाक्य की सुकुमारता, तरलता और भाविकता शादियों में नुब गई । जो कुछ रोप है, वह 'जरा' के अलनर्पण में समाविष्ट हो गई । इसमें वाक्य तो 'उच्छ्वास' में ही रहा, 'बाणी' तो वाक्यानिश्चय कर 'अनिनाम' हो गई । अब 'बूढ़ा चाँद' कला की मोद में पन्त आत्मनुष्ठिति का बहाना कर



दिशाई देती है—अद्भुत धनुष-वीरल और आदर्श गुरुर्मा ने ये दो गुण तो लिये ही हैं, पर काव्य को गुणानुरूप बनाने के श्रेय-प्रेम गुणों की योजना भी की है। आछूतोद्धार का आन्दोलन इस का प्रेरणा-स्रोत है। एकलव्य निषाद होने के कारण इस आन्दोलन का युक्त प्रतिनिधि बन मकना था। अन्तः १० वर्षों ने एकलव्य का पुनर्निर्माण किया है और यथामन्त्र द्रोणाचार्य के चरित्र पर पक्षपात का जो कलक लग गया है, उसका प्रशालन करने की चेष्टा भी कवि ने की है। इस काव्य का विस्तार बोद्ध गयीं तब है।

आरम्भ में काव्य-वस्तु के अनुरूप कवि ने किरातराज महादेव, वाल्मीकि आदि की स्तुति की है। हस्तिनापुर में द्रोणाचार्य की राजगुरु के रूप में नियुक्ति, द्रुपद द्वारा द्रोण का अपमान, द्रोण का गुरु रूप, एकलव्य का प्रतिमा-मम्भुग अस्त्राम्यास, एकलव्य-माता की वियोग की व्याकुलता, द्रोण का स्वप्नदर्शन, एकलव्य-द्रोण मिलन आदि प्रसंगों के चित्रण में कवि ने मौलिक संयोजन का परिचय दिया है। कथा में घटनाएँ कम हैं, क्योंकि कवि ने मूल के अधिक इधर-उधर जाना उचित नहीं समझा है। फिर भी कथा में प्रवाह है।

चरित्र-चित्रण की दृष्टि से एकलव्य में शील, साहस, नम्रता, दीर्घ, माना-पिता में प्रेम, आदर्श गुरु-भक्ति आदि गुण चित्रित हुए हैं। एकलव्य में अनीव आत्मविश्वास और थढ़ा है। आत्मिक प्रेरणा से ही वह अस्त्राम्यास में विस्मयकारक कौशल प्राप्त कर लेता है। एकलव्य वीर साहसी होने के साथ-साथ गरीबों के प्रति अत्यन्त सहानुभूतिशील भी है। एकलव्य में वही भी सामाजिक विद्रोह, अन्याय के प्रति प्रतिरोध अथवा स्वरोपण की चेतना नहीं है। इसलिए एकलव्य का पात्र आदर्श पात्र ही है, पूर्णतः पुस्तकीय। उसमें गुणानुरूप जीवन का स्पन्दन और चैतन्य नहीं है। 'सम्बन्ध' कवि महाभारतीय चरित्र में कोई उल्लेखनीय परिवर्तन करना नहीं चाहता हो। द्रोण के चरित्र में महाभारतीय कठोरता और सत्कीर्णता के स्थान पर कोमलता और उदार हृदयता का समावेश किया गया है। गुरु-दक्षिणा वाले प्रसंग



रहा है। पहले (दर्शक का वह नाम) सुदूर बाद की सोद में बनायी। यह  
 उल्टा है या दुरीत। गलती का वह विचार करें। अतिशय का मे कभी-  
 कभी गलती को करने मध्यम को मध्यम हुआ है कि दल भी मरनेवाली की तरफ  
 ही। यहाँ का वह लेने की अधिक अन्तर्गत होता।

डॉ० रामदुमार वर्मा - इस दल में डॉ० रामदुमार वर्मा का नाम-  
 लाल मरणात्मक प्रमाणित हुआ है।

हिन्दी के आधुनिक काल में महाकाव्य लिखने की परम्परा उगी प्रकार  
 बना रही है, जिस प्रकार ऐतिहास में आत्म-दल लिखने की परम्परा बना  
 रही थी। महाकाव्य लिखे बिना कोई महाकवि बनें ही मतलब है। लिखे  
 अधिक महाकाव्य लिखे दते हैं, इसका अनुमान (पढ़ने की दिने पुराना है)  
 को आधुनिक महाकाव्यों पर हुए शोधकार्य में लगाया जा सकता है—साहित्य  
 दो-तीन शोध-दल प्रमाणित हो चुके हैं।

छायावाद-काल में निर्मूर्ति के अतिरिक्त दिन कवियों को प्रमुख माना  
 जाता है, उनमें एक नाम डॉ० वर्मा का भी है। पर उगी समय में नाटककार  
 के रूप में प्रसिद्ध हो चुके थे। वे समय नाटककार हैं यह कथन निर्विवाद है।  
 मय में वे नाटक ही लिखते रहे हैं। हिन्दी का साधारण नाटक समयः भूल-  
 ता गया कि डॉ० वर्मा कवि भी है। उनका परिचय डॉ० वर्मा के नाटककार,  
 आलोचक और सफल अध्यापक के रूपों में ही अधिक था। 'एकलव्य' मानो  
 डिडोरा पीटकर यह रहा है कि वर्माजी कवि भी रह चुके हैं।

'एकलव्य' महाभारत में वर्णित कथा पर आधारित है। महाभारतकार  
 ने इस आख्यान को अधिक महत्व नहीं दिया है। केवल ३० दलों में इसका  
 वर्णन किया है। इस संक्षेप का उत्तरदायित्व महाभारत के क्षेत्र की विशालता  
 है। महाभारतकार की सबसे बड़ी विशेषता है उसकी निस्संगता। दुर्योधन,  
 कर्ण आदि खलपात्रों को भी कवि ने पर्याप्त सहानुभूति प्रदान की है। एक-  
 लव्य का आख्यान संक्षिप्त है, किन्तु इस संक्षेप में भी उसके व्यक्तित्व की  
 विराटता अंकित हुई है। महाभारतीय एकलव्य में दो ही प्रमुख विशेषताएँ

विद्रोह भी। छायावाद की जिम शृंगारमय भाव-प्रधानता का उल्लेख यह हो चुका है, वह और भी मांगल और शारीरिक होकर इन कवियों में विनिमित्त हुई है। रूपक की भाषा में कहे तो छायावाद की 'भावी पत्नी' (पन्त) के गर्भ में इस काव्य का जन्म हुआ है। इस काव्य का मूल विषय प्रेम है, शुद्ध सामाजिक बायरोनिक प्रेम। फलतः इस काव्य में उम्र साधारण मानव की सुगन्ध-सुखात्मक प्रेम-भावनाएँ निहित हैं, जो अब तक प्रायशः उपेक्षित ही रही थी। इस प्रेम का आधार शुद्ध वासना है, जो ऐन्द्रिक होने के साथ-साथ व्यक्तित्वनिष्ठ भी हो गई है। इसी कारण यह रीतिशालीन धमरी वृत्ति में बच सकी है। मूल रूप में इन कवियों का प्रेम स्वकीयभाव का ही है, परकीयभाव का नहीं। यह वासना आदर्शरूपा है, क्योंकि वासना जब जीवन की महाधरु होती है, तब वह आदर्शरूपा और विनिष्ठ हो जाती है और जब वह जीवन का लक्ष्य हो जाए, तो उत्पन्न मूल विनाश और व्यभिचार बन जाती है।

दुर्भाग्य से इन कवियों का प्रेम अधिकांशतः अगम्य ही रहा है। प्रेम की असफलता के प्रायः दो कारण होने हैं—प्रेमी या प्रेमिका ही उपेक्षा करें—जो प्रायः उर्दू काव्य में आए दिन होता रहता है—अथवा समाज प्रेमी-प्रेमिका के बीच बाधा रूप हो जाए। पहला कारण परकीयभाव में प्रभाव-कारी होता है, जहाँ दूरगा स्वकीयभाव में। क्योंकि समाज तो सामाजिक प्रेम में ही बाधा पहुँचा सकता है, व्यक्तिगत सम्बन्ध में नहीं। इन कवियों का प्रेम सामाजिक रुझानों के कारण अगम्य है। अतः इस काव्य में समाज के प्रति उपेक्षा, विद्रोह और आक्रोश की भावना प्रबल है। कभी-कभी सामाजिक अत्याचार और दमन से पीड़ित हो बदन बगना है तो कभी उनके विनाश का मकसद। कभी वह अपने दीवानों हस्ती में समाज को प्रभावित करना चाहता है तो कभी अपने अहंकार में ब्रह्माण्ड को हस्तगत करना चाहता है। मजबूत इन कवियों में बिगड़ है (जो कभी-कभी दमना कृतिय भी हो गया है कि रीतिशाली की दाद आने), पीडा है, विद्रोह है और लक्ष अजब तरह की दीवानगी, अत्यन्त और पक्कदस्त है (जो 'अबीरोतामक')

में शोक को निरीव गिना करने की चेष्टा की गई है। कवि ने अनुसार भी  
 डाग मात्रागुण के रूप में शोक को निरुक्ति की गई, तब शोक ने अर्जुन  
 को अतिनीच स्थिति बनाने की प्रतीति की थी। पञ्च अगुण्ट-भाग के नि  
 शोक नहीं, यह प्रतीति उलटनी है। यमांशु ने स्थिति को संभालने के  
 भयानक प्रयास किया है। यह कारण इतना आमान और गरल है कि विश्व  
 भीष नहीं प्रतीत होगा। शोक के इस कारण-निवारण की चेष्टा ही काव्य  
 तक दृष्टि में अनुपयोगी है। शोक का परिणाम इस प्रकार के कारण ही प्राप्त  
 मान है। 'एकलव्य' का एकलव्य भी कर्त्तव्य शोक की उपस्थिति में ही अधिक  
 प्राप्तमान होता; एकलव्य के लेखन में महाभारतकार की कला और महानता  
 और भी अधिक निरूपित हुई है। कवि ने अर्जुन को गिरा दिया है। यहाँ वह  
 ग्यायो, राजनीतिज्ञ राजकुमार मान है।

वर्णन साधारणतः अच्छे हैं, शैली यही छायावादी—जो कवि की  
 प्रतिभा के अनुकूल है। अब कही-कही अत्यधिक मामिकता आ गई है।  
 भाषा भी परम्परागत और प्रोढ़ है। कही-कही जहाँ कवि ने व्याकरण और  
 काव्यशास्त्र-गम्बभी उद्गमनों का प्रयोग किया है, वहाँ अलंकार-विधान बड़ा  
 नीरव और बोझिल हो गया है। 'एकलव्य' महाकाव्य के शास्त्रीय लक्षणों  
 का अनुकरण नहीं करता। शास्त्रीय लक्षण युग-विरोध की काव्यधारा और  
 चेतना को लक्ष्य में रखकर बनाए जाते हैं, इसलिए आधुनिक संदर्भ में उनका  
 अक्षरशः पालन अनावश्यक है। संक्षेपतः 'एकलव्य' में मानवतावादी विचार-  
 धारा, अछूतों-आदि समस्याओं को निरूपित करने की चेष्टा हुई है।

कलाकारिता की दृष्टि से यह एक साधारण महाकाव्य है। इतना धर्म  
 यदि डॉ० वर्मा नाटक लिखने में करते तो हिन्दी साहित्य की अपूर्व सेवा  
 होती।

## . 2 :

बच्चन, अचल, भगवतीचरण, नरेन्द्र आदि का काव्य छायावाद की  
 प्रतिक्रिया नहीं, विकास-रेखा है। इस काव्य में परम्पराभुक्ति भी है और

गया। अहंकारोन्निष्ट और अपनी दीवानगी की दुहाई से इन्होंने अपने टोन्ना प्रमाणित करने की चेष्टा अवश्य की है—पर अन्तर में ये आम्पाहीन और निराधार हैं। सामाजिक व्यक्ति की पूर्णता सदैव दर्शन अथवा अन्य किसी मन के बाहरी सम्बल का सहारा लेती है, जिसे विद्रोह की आँधी में गो घुके थे।

यह काव्य सामाजिक व्यक्ति पर केन्द्रित हो गया, फलतः आसानी से इस युग के कवि सामाजिक, राजनीतिक और सामाजिक परिस्थितियों पर भी कविताएँ लिखते रहे। ये कविताएँ प्रमुक्त राष्ट्रीय और अज्ञान प्रगतिवादी रही। काव्य की दृष्टि में ये साधारण कोटि की कविताएँ हैं।

छन्द में कोई नवीनता नहीं आई। व्यक्तिपरक भाव-प्राधान्य के कारण गीतों की रचना अधिक हुई। प्रबन्ध-काव्य तो नगण्य ही रहे। इस प्रकार की आम्पाहीन मन स्थिति से प्रबन्ध-काव्य की आशा करना हवा में महल बनाना ही है। गीतों में गेयता और अधिक आ गई थी। हाँ, भाषा में अवश्य साजगी और नवीनता के दर्शन हुए। छायावादी भाषा अमरकोशीय तत्सम-प्रधान थी, जबकि इन कवियों ने सीधी-सादी बोलचाल की चलती भाषा में काव्य लिखा। इस भाषा में अभूतपूर्व व्यञ्जना और मार्मिकता का समावेश हो सका है। यह इन कवियों की प्रशंसनीय सफलता है।

बच्चन—पिछले दशक में बच्चन के कई कविता-संग्रह प्रकाशित हुए हैं, 'धार के इधर-उधर', 'आरती और अगारे', 'बुद्ध और नाचघर', 'त्रिभुजिमा' और 'धार सेमे चौमठ खूँटे'। 'धार के इधर उधर' की भूमिका से ज्ञात होता है कि इस संग्रह में '40 से '56 तक की विशेष अवसरों पर अथवा विशेष मानसिक परिस्थितियों में लिखी हुई' कविताएँ हैं। इसमें कुल 64 रचनाएँ हैं, जिसमें प्रायः सभी व्यक्ति के बाह्य पक्ष से सम्बद्ध हैं। 'मधुशाला', 'आकुल अन्तर', 'मिलन यामिनी' आदि के मधुपायी प्रेमी का स्वर कठित अनुमथान पर भी नहीं मिलेगा। बच्चन के काव्य का शुद्ध मानवीय आधार होने के कारण वे आसानी से इधर (मधु और प्रेयसी)

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी को बहुत पसन्द है) ।

शराब का निराश प्रेमी से बहुत पुराना सम्बन्ध है। इस काव्य में भी शराब सज-धजकर आई बच्चन में सर्वाधिक, अन्य कवियों में कभी-कभार। पर बच्चन की यह शराब न देशी थी और न अंग्रेजी। यह ईरान से लाई गई थी। इस पुरानी शराब का हिन्दो-श्रोताओं पर (पाठको पर नहीं) भयकर नशा हुआ, क्योंकि यह मादक कठस्वर में घोलकर पिलाई गई थी। पर था यह नशा ही—अमृत नहीं, जो जीवन को सुख में बोर दे। उमर खैयाम की शराब अमृत थी, उसमें गम्भीर दर्शन बताया जाता है। बच्चन की शराब शुद्ध थी, जो 'मन्दिर', 'मस्जिद' के नामों के साथ बेची गई। बिक्री खूब हुई और खूब पैसा बरसा। मैं 'मधुशाला' अथवा 'हानाशाला' की शुद्ध व्यापारिक सफलता मानता हूँ। और इस सफलता के लिए मधु-शाला की लोकप्रियता के कारण हैं—उर्दू मुसायरो द्वारा सज्जित वातावरण तथा बच्चनजी का मिथी से घुला स्वर। अच्छा हुआ कि बच्चनजी स्वयं अपने इस नशे से दूर हो गए, क्योंकि मुझे अन्वयनजी सदैव अपने इस रूप में 'प्रभाव' ही लगे 'स्वभाव' नहीं।

इस काव्य में विद्रोह के स्वर भी सुनार हुए। यह विद्रोह उमर छाया-वादी 'व्यक्ति' के प्रति था, जो इतना अधिक आध्यात्मिक या हिंसाधारण मानव के राग-विराग की गीमा का अतिव्रमण करता था। इन कवियों ने उस आध्यात्मिकता अथवा दार्शनिकता के बोझ को उतार फेंका। अत्याम, धर्म, दर्शन आदि सब मार्ग बहलाने लगे इन्हें प्रतीत हुए। बुद्धि का भी समूल उपदेसन इन कवियों का लक्ष्य बन गया। दा जहाँ गहन मानवीय गणतन्त्र भावप्रधान अनुभूति बोधनीय गम्भीरता और उत्साह का हाव भी व्यक्तिपरक पश्यः गरीब होता गया। व्यक्ति-आध्यात्मिक आधार के अभाव के कारण इस निराशा और दुःख उत्पन्न हुई। सब और बड़ा होत और अतन्त्र-ता हो गया, उमर में

गया। अहंकारगेक्तियों और अपनी दीवानगी की दुहाई से इन्होंने टोमता प्रमाणित करने की चेष्टा अवश्य की है—पर अन्तर में ये सब आन्ध्राहीन और निराधार हैं। सामाजिक व्यक्ति की पूर्णता मर्दव धर्म, दर्शन अथवा अन्य किसी मन के बाहरी सम्बन्ध का सहारा लेनी है, जिससे ये बिद्रोह की आँधी में खो चुके थे।

यह काव्य सामाजिक व्यक्ति पर बेन्द्रित हो गया, फलत आसानी से इस युग के कवि सामयिक, राजनीतिक और सामाजिक परिस्थितियों पर भी कविताएँ लिखने लगे। ये कविताएँ प्रमुखतः राष्ट्रीय और अशान प्रगतिवादी रही। काव्य की दृष्टि में ये साधारण कोटि की कविताएँ हैं।

छंद में कोई नवीनता नहीं आई। व्यक्तिपरक भाव-प्राधान्य के कारण गीतों की रचना अधिक हुई। प्रबन्ध-काव्य तो नगण्य हो रहे। इस प्रकार की आस्थाहीन मन स्थिति से प्रबन्ध-काव्य की आशा करना हवा में महल बनाना ही है। गीतों में गेयता और अधिक आ गई थी। हाँ, भाषा में अवश्य साजगी और नवीनता के दर्शन हुए। छायावादी भाषा अमरकोशीय तत्सम-प्रधान थी, जबकि इन कवियों ने सीधी-सादी बोलचाल की चलती भाषा में काव्य लिखा। इस भाषा में अभूतपूर्व व्यञ्जना और मार्मिकता का समावेश हो सका है। यह इन कवियों की प्रशंसनीय सफलता है।

उधर (समाज, राष्ट्र आदि की समस्याएँ) हो सकते हैं। प्रारम्भिक बीसे कविताओं में कवि मानवता की विनाशात्मक प्रक्रिया से आहत दिखाई देते हैं। चारों ओर उसे 'युद्ध की ज्वाला' का ताप महसूस हो रहा है। पृथ्वी 'रक्तस्नान' करेगी, यह वह अनुभव कर रहा है। भय और आक्रोश का ऐसा घातावरण है कि इस 'व्याकुल सत्तार' में प्रेमी 'चुम्बन-प्यार' भी नहीं सकता। मानव के स्वाभाविक प्रवृत्तिगत कार्य भी अवरुद्ध हो गए हैं। जीवन की संजीवनी प्रेम, स्नेह रूपा प्राणधारा जैसे भावी विनाश के भयावह से सूख गई है। 'मनुष्य की निर्ममता', इसकी हिंस्रता, विप्लव, करुण पुकार आदि से कवि सतप्त है।

शेष सब कविताएँ भारत-विषयक हैं। इन कविताओं में भारत की प्राचीन सस्कृति और गौरव, हिन्दुस्तान की जाति और धर्मगत समस्याएँ, विभाजन की पीड़ा और स्वदेश-भक्ति की आवश्यकता आदि का चित्रण हुआ है। देश के नेताओं पर भी प्रशस्तिपरक अथवा उद्बोधनपरक पाँच-सात कविताएँ हैं। 'देश के युवकों से' कर्तव्याकर्तव्य की सीधी बातें हैं। 'नये वर्ष' पर आजादी की पहली, दूसरी वर्षगांठ, स्वतंत्रता-दिवस, ब्रह्मदेश की स्वतन्त्रता पर भी कवि ने मुक्तहस्त शब्द-वितरण किया है। अमित, अजित, राजीव, और अस्मिता के जन्मदिन भी एक-एक कविता उत्पन्न कर सके। बच्चनजी सम्भवतः अब नियमित रूप से Office-work के समान ही काव्य-संरजन करते हैं।

काव्यात्मक दृष्टि से यह सग्रह काव्य-धारा के दूधर-उधर ही है। समाज में नहीं आता कि इतना पुराना कवि भी कपोल स्वयं को वस्तुपरक (Objective) दृष्टिकोण से नहीं आँक सकता। क्या अब भी बच्चनजी में छपास की भूल है? बच्चनजी एक ही नहीं, यह छपास का रोग हिन्दी के अधिकांश कवियों में लक्षित हुआ है। एक बार प्रसिद्ध मित्रों कि बग 'वा'-'वा' करने की उम्र से लेकर बाबा हो जाने तक का जितना मूँहा-बरकट है, वह छपास देते हैं। उनके मौमाम्य में और हिन्दी-नाट्य के दुर्भाग्य से प्रकाशक भी प्रायः ऐसे निरक्षर मट्टाचार्य अथवा बाबाएँ दृष्टि के हैं कि 'बड़ा नाम'।

होती है। उस प्रतिभा के निर्माण में अनेक साहित्यिक और सामाजिक कारण होते हैं। बुढ़ापे में उम्र प्रतिभा की तोड़-मरोड़ करने की चेष्टा में प्रतिभा बिखर जाती है, दोष सम्मिलित मात्र रहते हैं। समय है कि पुरानी पीढ़ी के कवि इस लक्ष्य को समझें। इन सौ कविताओं में अन्तिम तीसरे सच्ची कविताएँ हैं, जो बरबस हृदय को रस-प्लावित करती हैं, क्योंकि इनमें शुद्धता नहीं, सहज स्वाभाविकता है—कवि के व्यक्तित्व के अनुरूप।

‘बुद्ध और नाचघर’ में 28 लम्बी मुक्त-छन्दीय कविताएँ हैं, अधि-भाषित विचार-प्रधान। ‘पपीहा और चील बोए’, ‘चाँद और बिजली की रोगनी’, ‘घोल बिहगिनी’ और ‘रात का अपराध’ सप्पह की सर्वश्रेष्ठ रचनाएँ हैं। इनके मुक्तछन्दों में सहज प्रवाह है और अभिव्यक्ति प्रतीकान्मक है। ‘पपीहा और चील बोए’ मानव के दो पक्षों को व्यक्त करते हैं, आदर्श महत्वाकांक्षा अथवा स्वर्गिक प्रेम और यथार्थ स्वार्थान्मुख वासना। ‘चाँद’ वाली कविता में बिजली वैज्ञानिक उन्नति का प्रतीक है, जिसने मनुष्य के अहंकार, भासना और स्वार्थ को इतना पुष्ट किया कि स्वाभाविक प्रवृत्तियों की भी वह उपेक्षा करने लगा। ये दोनों ही सुन्दर और सबल प्रतीक हैं। एक उल्लेख्य कविता और है—‘बुद्ध और नाचघर’। इस कविता में साम्य-निक पक्ष तथा सम्य सम्राज में व्याप्त कामवासना का सजीव वर्णन हुआ है। पर इसमें समाज क्रम है। कही-कही पर यह उपदेशात्मक (Didactic) हो गई है। तीन-चार कविताएँ अपने दोस्तों से सम्बन्ध रखती हैं। वे पढ़ेंगे तो उन्हें लाभ होगा। अपनी मान बहने में इन दिनों बच्चन अधिक रस लेने लगे हैं—बाल्य रस के मूल्य पर भी। कैंपबेल, तुम्हारी नज़रों में वे—बचकाने प्रयोग हैं। इनके व्यंग्य में सम्पादन अधिक है, सूक्ष्म मार्मिकता कम। ‘आह्वान’, ‘मृष्टि’, ‘पूरा’, ‘वर्षा’, ‘हिन्दू-मुसलमान’ आदि रचनाएँ भी साधारण हैं। ‘तप’ कविता में बच्चों के लिए पदान्तर मनोरंजन की सामग्री है—

जलती जल

तपती जल



कविताएँ निगी प्रबन्ध-काव्य की कहलना के मन्द हैं। पर इन गण्डिन दशों में न 'प्रबन्ध' ही है और न 'काव्य' ही। 'प्रगल्भि' काव्य सभी बन सकती है, जबकि नायक ने गम्भीर हादसक गम्बन्ध हों, मानसिक अविभाग्यता हो। केवल बौद्धिक सहानुभूति के आधार पर की गई रचना समय और शब्दों का अपभ्रंश मात्र होती है, क्योंकि उगमें अनुभूति की गहनता नहीं आ सकती। बच्चनजी की 'आरती' मन्दिर के पुजारी की 'आरती' ही है। पुजारी के लिए 'आरती' एक दैनिक कार्य (Routine work) मात्र है। मीरा की आरती की सहज भाव-प्रवणता उगमें वहाँ ?

आगे दसक कविताओं में अपने बाप-दादो, भाई-भतीजों, प्रेयसी-पत्नी, मित्र और इलाहाबाद नगर पर कलम चलाई है, उनके प्रति कवि ने वृत्तजता प्रकट की है। यह व्यक्तिगत मामला है, किसी को क्या आपत्ति हो सकती है ? पर अच्छा होता कि कवि इन्हें सँजोकर रखता, कम-से-कम पाठकों के व्यस्त जीवन का स्याल करके ही, अथवा वह अपनी आत्म-कथा लिखता, चाहे छन्दबद्ध ही। प्राचीन काल में ज्योतिष और आयुर्वेद भी छन्दबद्ध भाषा में लिखे जाते थे। इन कविताओं को पढ़कर एक ही मानसिक प्रतिक्रिया हुई कि यह व्यक्तिगत स्मृतियों का विवरण है। सफल काव्य सार्वजनीन ही नहीं, विश्वजनीन भी होता है, समष्टि रूप। स्पष्ट है कि कवि 'व्यक्ति' की सीमा को सार्वजनिक नहीं बना सका है।

शेष कविताएँ निश्चित रूप से कविताएँ हैं। इन कविताओं में वही पुराना प्रणयी, समाज-विद्रोही, रोमैटिक बच्चन उलझ रहा है। यहाँ अनुभूति की गहनता भी है और कथन की सचाई भी।

अंग से मेरे लगा तू अंग ऐसे,

आज तू ही बोल मेरे भी गले से।

वही प्राचीन व्याकुलता, टीस, प्रणय-लालसा और विद्रोह जिसने बच्चन को बच्चन बनाया। बच्चन सदैव ऐसा क्यों नहीं लिखते ? प्रगतिवादी अथवा प्रयोगवादी आलोचकों के डर से अथवा समय के साथ कदम मिलाने की प्रवृत्ति के मोह के कारण। प्रत्येक कवि के पास एक विशेषता होती है।

नहीं, जो सिखा उन सबको अपना दुग है। मंथन का मोह बचन को है, उन्होंने स्वयं स्वीकार भी किया है। पर बचन जैसे प्रौढ़ कवि से कुछ मजम की आशा की जा सकती थी। अपने कृत्रिम को स्वयं तीक्ष्ण छपवाने तो पाँच सदस्यों के स्थान पर मुश्किल से एक सग्रह बन पाना—गुणयुक्त। आगे बचनजी प्रयोगवाद अथवा नयी कविता में बंदम मिलाने की कोशिश न करें और मंथन के स्थान पर गुण पर विशेष दृष्टि रखें तो उनमें मार्थक आशा की जा सकती है। अब सम्भव यह उमाना नहीं है कि गठे के आधार पर ही कवित्व कायम रह सके।

अचल—अचल प्रारम्भ में ही यौवन और प्रणय के कवि रहे हैं। यद्यपि यदावदा भूले-भटके इन्होंने नान्ति, विद्रोह और सर्वहारा की बातें की हैं, पर यह स्वर अप्रमुख ही है। कुछ लोगो ने अचल को विद्रोही कवि कहा तो कुछ ने शायी रोमान का कवि। अचल शुद्ध प्रणय-कवि हैं। उनके काव्य का केन्द्र मानवी नारी है, युवा, प्रेयसी रूप में। इस नारी के गीत इस श्रेणी के सब कवियों ने ही गाए हैं, पर अचल तो उसमें आकण्ठ डूब गए हैं।

अचल का 'वर्षान्त के बादल' सग्रह भी उसी नारी-प्रणय में भीगा-डूबा है। दो-तीन प्रकृति-सबधी सुन्दर रचनाएँ हैं, सजीव चित्रों से युक्त। शैली 'पुरानी' ही है, इसलिए अधिक मार्मिक भी। यह अच्छा लक्षण है कि अचल को नयेपन का सुसार नहीं चढ़ा है। अपनी प्रतिभा के अनुरूप काव्य लिख रहे हैं। बाकी सब कविताओं में मिलन, विरह, प्रतीक्षा, स्वप्न, जलन, पुकार, मान आदि के आँसू-भीगे स्वर हैं। इनकी अभिव्यक्ति के विषय में कोई सिकायत नहीं, क्योंकि यह परम्परागत सबल प्राणवत्ता से अनुप्राणित हैं।

संक्षेप में कहें तो अचल अपने इस रूप में अब भी जिन्दादिल कवि हैं। ससार के उद्धार, थोड़ी मानवता की पुकार, सर्वहारा के प्रति बौद्धिक सहानु-भूति और नयी कविता के वैचित्र्यादी नयेपन से यदि बंधे रह सकें, तो उनके काव्य की जिन्दादिली अधुन रहेगी। इस श्रेणी के कवियों में सबसे अधिक काव्यारमक और सरल कवि दो ही थे—अचल और नरेन्द्र। नरेन्द्र के काव्य

जल-त्रयजल तल करती धन,  
 लल लल मंत्र जलती धन,  
 इल लल ललल धरती धन  
 जलती धन  
 ललती धन

‘मारी धन,’ ‘धोरी धन’ आदि धातुगोत्रों में मिलाने।

‘धार में धौलद मूँटे’ मूँटे में 64 कविताएँ हैं—सभी धार की। पं० धीर लोचनो धर आधारित हैं। लोच-नाम्य आत्रकल कवियों का धिध आधारित हो गया है। धर लोच-नाम्य धर आधारित रचना स्वयं कवि के मन की ही यद्वा मरती है, उमने काव्योचित गांभीर्य नहीं आसकता। कवोति धिध (नागरी) कवि के मानन और लोच-नवि के मानन में कुछ धमन है, जो अनुभूति के उपकरणों की भी अलग-अलग विभक्त कर देता है। धिध कवि अधिध-मे-अधिध लोच-नवियों की नरल कर सकता है; वह भी लय और धुन की। इल नकल मे रोमों का कवि काफी सफल हुआ है। महुदनाम्य मनवाने की तो कवि की स्वयं की दृष्टा भी सायद न हो।

इसके अतिरिध लोच लय विचार-प्रधान कविताएँ हैं। लयधुन मुन-छन्द का मुन्दर प्रयोग देलकर प्रतीत होता है कि नये कवि बच्चनत्री से इस लोच में काफी गीत मकते हैं। अधिकांश कविताएँ भी माधिक हैं—विचार-प्रधान कविता को माधिक बनाना कवि-कर्म की कसौटी है, कयोकि विचार को अनुभूति में डुबाकर समन्वित करने से वह काव्योचित बनता है। ‘सत्य की हत्या’, ‘विपफल’, ‘देल्य की देन’, ‘अनजिए विश्वास’ आदि कई सुन्दर विचारात्मक कविताएँ हैं। इन कविताओं में प्रायः कवि मानव की विरलन द्विध-भावी समस्याओं से चिंतित रहा है। विज्ञान की उन्नति से जो अनुदारता और खोखलापन आ गया है, उसकी पीडाजनक प्रतीति भी कवि को हुई है। फिर भी कवि आस्थावान और आशावान है। ‘प्रभु को पुकारो’ की आवाज लगाता है और ‘चल बजारे’ का गीत गाता है।

बच्चन ने पिछले दशक में बहुते-कुछ लिखा है। लिखना उतना बुरा

दिनकर—दिनकर ने पिछले दशक में खूब लिखा-छपाया है। दो महाकाव्य और कुछ कविता-संग्रह।

‘रश्मिरथी’ महाकाव्यकार की प्रबन्ध-कविता है। ‘कुम्भोत्र’ में और उसके बाद दिनकर बुद्धिवादी बनते गए। ‘रश्मिरथी’ भी उसी बुद्धिवाद का प्रतिकूल है, जिसमें काव्य यदाकदा और चिन्तन सर्वदा दिखाई देता है। अपने समाजवादी और मानवतावादी दृष्टिकोण का आरोपण ‘कुम्भोत्र’ के समान यहाँ भी कवि ने खुलकर किया है। मूलतः कुलीन पर लोकभ्रूत रूप में ‘दामीपुत्र कर्ण’ इस काव्य के नायक हैं। कर्ण प्रतीक है, जाति-विभेद और आभिजात्य-वर्ग के छल-कपटमय अत्याचार तथा घोषी नैतिकता की गहिन अमानुषिकता से प्रसन्न-पीडित व्यक्ति का। ‘कर्ण’ के व्यक्तित्व में कवि ने जितने भी श्रेय-प्रेम गुण हो सकते हैं, सब भर डाले। महाभारतकार भी कर्ण के प्रति सहानुभूतिशील रहे हैं। पर दिनकर ने तो उसे आधुनिक गमतावादी, धर्मनिरपेक्ष, जातिहीन मानवता का प्रतीक बना दिया है। अन्य पात्रों पर कवि ने अधिक ध्यान नहीं दिया है। अर्जुन अत्यधिक अहकारी है और कृष्ण बुद्धाल राजनीतिज्ञ। बुद्धी पर अवश्य ध्यान दिया है—पर उसे ख़रील करने के लिए। ‘रश्मिरथी’ की कुन्ती जघन्य, कुष्ठित और कठोर है। आश्चर्य है कि कुन्ती के आधुनिकीकरण के बिना कर्ण को कवि आधुनिक मानवतावादी नेता बैसे बना सके। कुन्ती के चरित्र को उग सामूहिक मानावरण में विलीन कर उगकी छीछालेंदर बनना कुन्ती ही नहीं, महाभारतकार के प्रति भी अन्याय है।

किंगी भी ऐतिहासिक कथानक के साथ मनमानी करने का यही कुपटिणाम होता है। तत्कालीन सामाजिक और सामूहिक मानावरण से आलग करने ही ऐतिहासिक पात्र निर्माण हो जाते हैं। आधुनिकता के प्राण सूँढ़ने से वे कृत्रिम और यत्र-चालित-मे प्रतीक होते हैं। यही कारण है कि कर्ण जो कुछ कहता है, वह लाउड-स्पीकर की आवाज-मा लगता है। कर्ण के साथ ही कवि स्वयं जो बोल्ड रहा है। कर्ण ऐतिहासिक कथामूक अथवा पात्र को लेकर सामान्य आधुनिकता का आरोप करना अत्यधिक अनुचित

को गांधी के व्यक्तित्व ने सा डाला। अब केवल अंचल बचे हैं। ईमानदारी और मार्मिकता से रोमास का चित्रण हेय काव्य नहीं है। काव्य में विषयगत श्रेष्ठता आवश्यक नहीं, विषय की सहज, गंभीर अनुभूति आवश्यक है।

: ३ :

छायावाद की सर्वांग प्रतिक्रिया प्रगतिवादी काव्य है। छायावादी 'व्यक्ति' सामान्य अवश्य था, पर वह आदर्श आध्यात्मिक रूप में ही सामान्य था। इसलिए उसमें जनजीवन के आर्थिक और सामाजिक पहलू की उपेक्षा थी। जीवन के कटु यथार्थ को पूँजीवाद का परिणाम मानकर प्रगतिवाद हिन्दी-साहित्य में आया, सब-कुछ को तोड़-फोड़कर वर्गहीन समाज की स्थापना का संकल्प लेकर। इसलिए इस काव्य में त्राति, विनाश, घृणा, द्वेष, आक्रोश ही अधिक पनपा। सोवियत रूस की प्रेरणावश लाल झंडा, लाल सुबह और लाल सेना भी अदबद कर कविताओं के माथे पर चमचमाती रही। प्रगतिवादी व्यक्ति इस रूप में छायावादी व्यक्ति का सर्वांग विलोम है। यहाँ व्यक्ति समाज का एक अंग—पुर्जा—मात्र रह गया। उसकी व्यक्ति-सत्ता सम्पूर्णतः लुप्त हो गई, मार्क्स-दर्शन के आधार पर काव्य केवल साधन (Tool) मात्र बन गया। इस स्थिति में किसी भी महान् काव्य-कृति की प्राप्ति की आशा नहीं की जा सकती। धीरे-धीरे प्रगतिवादी कवि भी मार्क्स के दामन को छोड़ सस्कृति के आश्रय में जाने लगे, कुछ 'नये' हो गए और कुछ 'अरविन्द' अथवा विवेकानन्द-मन्थी।

छायावाद के साथ-साथ एक दूसरी धारा भी चल रही थी—राष्ट्रीय धारा। इस धारा का छायावाद से विरोध नहीं था। वस्तुतः वे एक-दूसरे की पूरक थीं। इसमें मैथिलीशरण, प्रमाद, निराला आदि को भी अशतः शामिल किया जा सकता है। पर प्रमुख कवि इसके 'नवीन' और माखनलाल चतुर्वेदी हो थे। चतुर्वेदी के काव्य का एक पहलू पूर्णतः रोमैटिक भी है। पर उनकी प्रसिद्धि समवतः उनके राजनीतिक कार्य के कारण राष्ट्रीयता के गायक रूप में ही अधिक हुई।

एक साम्य 'नीलकण्ठ' में है। अमुना इसलिए नहीं बसोकि नये बरिसों की बोरी अनायास, कुटा, झुकाव और अनायास का रंग इसमें नहीं है। नीलकण्ठ साम्य में परम्परा का ही विभाग है—रंगबन्नी की परम्परा का। समाजवाद को दिनकर के बान्ध में हमेशा आरोपित रहा है।

'नीलकण्ठ' का कल्प बड़ी पुराना है—भारतीय मन्दिर। हिमालय का शन्देन, गङ्गादेवा का विमर्जन, अर्द्धनारीश्वर आदि में बवि सामूहिक धारा को पुनर्जीवित करना चाहता है। विज्ञानमय भौतिक सृष्टि के स्थान पर हृदयगत को प्रबल बनाने की सलाह देता है। 'स्वर्ग का दीपक', 'बाँटो का गीत', 'नीर का हाहाकार' 'भूदान', 'नग्नता' आदि कविताएँ सामाजिक पराजित पर लिखी गई हैं।

बवि की सीली सवेनात्मक और प्रतीकात्मक है। इस वर्ष के प्रकाशित सग्रहों में 'नीलकण्ठ' सबसे छेष्ट है। दिनकर के—बवि के जिन्दा होने के लक्षण इसमें विद्यमान हैं।

'उर्वशी' दिनकर की बहुचर्चित कृति है। चर्चा प्रशंसापरक ही अधिक हुई, निन्दापरक बहुत कम और निष्पक्ष तथ्यपरक नाम मात्र की ही।

उर्वशी और पुरुषवा का आख्यान बहुत पुराना है। दिनकर ने उन पुराने कथानक में अत्यधिक नयापन लाने की चेष्टा की है। इतना अधिक नयापन कि कथानक प्रायः नष्ट हो गया और बाणी अर्थात् सवाद सर्वाधिक शक्तिशाली। इसका फल यह हुआ कि उर्वशी में लम्बे-लम्बे भाषण अधिक हैं, जो विचार, दर्शन और तर्क नामी चादर ओढ़े हैं। उर्वशी सघर्ष है, कोई घटना-दुर्घटना नहीं। इस विषय में शिवायत करें तो दिनकरजी ध्यान नहीं देंगे। वे कह सकते हैं कि मेरा उद्देश्य परम्परागत महाकाव्य लिखना नहीं था, मैं तो मानव-जीवन की शाश्वत कामवृत्ति को प्रतीकात्मक ढंग से प्रतिष्ठित करना चाहता था, जो 'सृष्टि-विकास' का 'भावना-मक्ष' है। दिनकर 'उर्वशी' में 'पुरुषार्थ' के कामवृत्ति का साहाय्य बताना चाहते हैं, तो 'उर्वशी' का विषय काम है।

काम के कई रूप हो सकते हैं। भारतीय दर्शन में सृष्टि के वि का ष  
 नरण काम माना गया है। काम का यह अर्थ अत्यन्त व्यापक है। यह काम  
 नवीय शारीरिक वासना—सुख का पर्याय नहीं है। कही इस काम को  
 ह्या की इच्छा कहा गया है तो कही प्रकृति पुरुष का निरसग सम्पर्क मात्र।  
 षीन ग्रन्थो मे चाहे यह किसी भी रूप मे गृहीत हुआ हो, इतना निश्चित  
 प से कहा जा सकता है कि इस काम की धारणा समष्टिनिष्ठ ही है,  
 क्तिनिष्ठ नहीं है, क्योंकि सृष्टि में मनुष्येत्तर प्राणी और पञ्चभूतात्मक  
 सार भी समाहित है। दूसरी ध्यातव्य बात यह भी है कि यह 'काम' साधन  
 है, प्रबुद्धचेतन सोद्देश्यता इसमें नहीं है। यह क्रिया है, सृष्टि का विकास  
 का फल (प्रतिक्रिया)। भोक्ता के अभाव में इस क्रिया से सांसारिक अर्थ  
 सुख-प्राप्ति नहीं होती। तर्क के लिए ब्रह्म को भोक्ता माना जाए, तो  
 तर्क होगा कि ब्रह्म तो चिदानन्द रूप है। सांसारिक सुख—जिन्हे दार्श-  
 को ने जड की सजा दी है—क्या उसे प्रभावित कर सकेंगे? कर भी  
 तो भी यह काम समष्टिरूप ही रहेगा; क्योंकि सृष्टि के विकास से पहले  
 पूर्णतः समष्टिरूप ही होगा। काम का दूसरा रूप सामान्य प्राणी-समाज  
 रष्टव्य है। यहाँ काम शारीरिक आवश्यकता—भूख—बन जाता है और  
 क्रिया से मन की परितृप्ति और सुख प्राप्त होने लगता है। यह काम  
 ष्टनिष्ठ और सोद्देश्य (Purposive) है, क्योंकि प्राणियों के युग्म की  
 ना से वह युग्म ही व्यक्तिशः प्रभावित होता है तथा मन की शारीरिक  
 तृप्ति का उद्देश्य भी उगमे समाविष्ट है। यहाँ यह काम विभिन्न शारी-  
 अंगो मे केन्द्रीभूत हो गया है। इसमें ऐन्द्रियता आ जाती है। पर यह  
 ष्टनिष्ठता और सोद्देश्यता प्रवृत्तिगत (Instinctual) और स्थूल  
 rude) ही होती है। अर्थात् कथित युग्म के सदस्यों में व्यक्तित्व की

है, अभी वह मानवीय काम अर्थात् प्रेम का रूप धारण कर लेती है। वाग्मना का व्यक्तित्वक बन्धन ही प्रेम है और इस बन्धन में चेतन (Rational) मानव की सम्बन्धित श्रुति भी आ जाती है। रूप, रसवत् आदि के शौन्दर्य-भावद्वय मुख्य उग 'श्रुति' के ही विभिन्न पक्ष हैं। यही स्थूल ऐन्द्रिक समागम ही मुख्यशक्ति नहीं होता, व्यक्ति की उपस्थिति और दरम-परम भी आनन्ददायी होते हैं। यही काम पूर्णतः व्यक्तिनिष्ठ और मोहदय हो जाता है।

इस काम अथवा प्रेम को द्वितीय मानना चाहिए—पुरुषपक्षीय और नारीपक्षीय। दारौगिक रचना, परम्परागत संस्कार और स्वभावगत विनिष्टताओं के कारण पुरुष बाह्योक्त—स्थूलतः समाज—के प्रति अधिक उत्तरदायी है, जबकि नारी का कार्य-क्षेत्र प्रायः घर ही रहता है। नारी स्वभावतः गार्हस्थ्यिक अधिक होती है, जबकि पुरुष सामाजिक अधिक। फलतः पुरुष के अनेक सामाजिक कर्तव्यों में प्रेम एक अगम मात्र है, पर नारी के लिए प्रेम अगम और अंगी दोनों हैं। निष्पर्यंत नारी प्रेम को अधिक सम्भीरना में ग्रहण करती है, जबकि पुरुष उसे आनुपातिक रूप में। पुरुष में कामेतर और कामोत्तर कामनाएँ अधिक होती हैं, जिसमें उसका व्यक्तित्व प्रेम की सीमा का अन्तिम करता रहता है। नारी प्रमुखतः प्रेमिका रहती है और अज्ञान, माता बन जाती है। 'उर्वशी' का काम निश्चित रूप से तीसरी श्रेणी का अर्थात् मानवीय काम ही है।<sup>1</sup> काव्य में प्रमुख पुरुष एक है पुरुषवा (मुक्त्या के पनि का केवल उल्लेख मात्र हुआ है) और नारी तीन—उर्वशी औशीनरी और मुक्त्या। इन सब पात्रों के विनिष्ट व्यक्तित्व के कारण इनका प्रेम भी विनिष्ट है। 'उर्वशी' का काम-यक्ष चित्रण अत्यधिक असावधानी से हुआ है। 'उर्वशी' देवताओं के अतीन्द्रिय चेतनापरक काम अथवा प्रेम में असन्तुष्ट है। वह ऐन्द्रिक भोग में स्व का विलय कर देना चाहती है, कुछ स्थूल दारौरिक काम में। उर्वशी का यह रूप नारी जाति का प्रतिनिधि नहीं, अपवाद (Exception) है। उसमें जडकामेयणा चित्रित हुई, जो

1. दिग्गज निखिल 'उर्वशी' की भूमिका की उपेक्षा कर यह बात में कर रहा है।



अबोधिक प्राणीवर्ग में प्राप्त होती है, अर्थात् उर्वशी का काम व्यष्टिनिष्ठ तो अवश्य है, पर व्यक्तिनिष्ठ नहीं। इन्द्रिय-सुख-बुभुक्षित उर्वशी पुरुरवा के अभाव में किसी अन्य मनुष्य से भी परितृप्ति प्राप्त कर सकती है, क्योंकि उर्वशी के 'भाषणों' से ऐन्द्रिक काम-योग का ही प्रतिपादन होता है। उर्वशी का सम्बन्ध पुरुष पुरुरवा से होना चाहिए, व्यक्ति पुरुरवा से नहीं। पर दिन-करजी ने उर्वशी के विरह के उत्ताप का भी चित्रण किया है। विरह तो व्यक्ति से होता है, व्यष्टि (पुरुष जाति) से नहीं। विरहित उर्वशी ऐन्द्रिक भोग की प्रतीक नहीं हो सकती, वह सांसारिक प्रेमिका अवश्य बन सकती है। ऐसी स्थिति में औसीनरी और उर्वशी में कोई विशेष अन्तर नहीं दिखाई देता। इस प्रकार उर्वशी का व्यक्तित्व न सामान्य सांसारिक नारी-मम्मत्त है और न ऐन्द्रिक भोग-वासनानुगामी। इसका फल यह हुआ है कि 'उर्वशी' में न तो घरती की स्थूलता आ पाई है और न प्रतीक-काव्य की सूक्ष्म गम्भीर अर्थ-सगति ही। वह मात्र वायु है, जो शृंगार-वंशी से घुम्बन, परिरम्भण, आलिंगन आदि के स्वर-ही-स्वर निकालती रहती है। सशेष में कहें तो 'उर्वशी' न तो सफल प्रतीक ही बन पाई है और न सफल मानवी ही।

पुरुरवा का पुरुषपक्षीय द्वन्द्वात्मक काम है। पुरुरवा वामनात्मक शारीरिक काम का अतिक्रम कर आत्मिक प्रेम तक पहुँचना चाहता है। इतना ही नहीं, वह शरीर और समार के उम पार की शून्य स्थिति को— दिव्यत्व को—प्राप्त करने के लिए सालायिन और आतुल प्रतीन होता है। पूरे काव्य में प्रस्त, व्याकुल और असन्तुष्ट व्यक्ति के रूप में वह चित्रित हुआ है। उसमें दिव्यत्व की लालक इतनी प्रबल है कि वह स्वाभाविक परिस्थिति में भी स्वाभाविक व्यवहार नहीं कर सकता। इसीलिए वह विपन्न में प्रजागन्त से आत्मा की खान करता है—दुखी लगता है और वियोग में कामान्ध हो उर्वशी के लिए रोता है। इस प्रकार वह न आत्मिक प्रेम (Platonic love) ही प्राप्त करता है और न सामान्य व्यष्टिनिष्ठ सामान्य प्रेम ही। अन्त में मग्यास धारण करता है। सामाजिक प्रेम का

का सन्यास मे समाधान प्राचीन भारतीय परम्परा है। सक्षेप मे पुरुरवा भी अपवाद मात्र ही है, वैचारिक प्राणी मात्र।

औशीनरी और सुकन्या का सामान्य आदर्श प्रेम है। औशीनरी वियोगिन और अनृप्त न होनी, तो सुकन्या के समान घात कर सकती थी। यह अकुण्ठित गार्हस्थिक प्रेम है। परम्परा से ही भारत मे पति परमेश्वर माना जाता है। अत आत्म-भगवत्पण इसका प्रमुख लक्षण है, जो दोनों मे प्राप्य है। औशीनरी की विरहजन्य पीडा बहुत मार्मिक रूप मे चित्रित हुई है।

दिनकर कौन-से पक्ष को स्वीकार करते हैं, यह 'उर्वशी' मे बही स्पष्ट नहीं होता है। वैचारिक और सैद्धान्तिक दृष्टि से यह दिनकर की बहुत बड़ी अमफलता है। उन्होंने प्रश्न उठाया—उत्तर भी तो होना चाहिए? उत्तर की महत्ता है, प्रश्नो की नहीं। प्रश्न तो गव उठा गवते हैं, उत्तर सब नहीं जुटा पाने। 'उर्वशी' के पात्रों के उत्तर अलग-अलग आंगिक ही नहीं परम्पर-विरोधी भी है। दिनकरजी गद्य में ही उत्तर देने की चेष्टा करें, तो भी पाठक को कुछ साहस प्राप्त होगा। 'उर्वशी' की भूमिका में कोई 'उत्तर' नहीं है। हाँ, प्रकृति पुरुष, काम, प्लेटो आदि का तात्त्विक रूप से अमम्बद्ध उत्स्लेख अवश्य वहाँ पर हुआ है। वामाचारी 'इष्टा और मनु का आख्यान' भूल से मान लिया गया है, तो 'उर्वशी' की स्थिति यह है कि प्रश्न सामान्य, बहुत बड़े, पर उत्तर असामान्य, बहुत छोटे।

कलापक्ष की दृष्टि से भी 'उर्वशी' ऐसा महत्वपूर्ण काव्य नहीं है कि इसी कारण इसे हिन्दी का अभूतपूर्व महाकाव्य माना जाए। कवि ने इसे ऑपेरा (Opera) बनाने की चेष्टा की है, किन्तु यह बेवज्र नाट्यत्मक कविता (Dramatic Poem) बनकर रह गई है। सूत्रधार और नटी की योजना अत्यन्त आदिक और कृत्रिम प्रतीत होती है। प्राचीन नाटको में उनकी विशिष्ट उपयोगिता हुआ करती थी। उन युगो में मुद्रण यंत्र के अभाव में ऐतिहासिक और पौराणिक कथाएँ सर्वांगन जनमानस में प्रचलित नहीं हो सकती थी। इसलिए सामान्य जन-समुदाय को अभिनेय कथा का शक्तिशाली परिचय हम विधि से दे दिया जाना था, जिससे रमणमित्र की भूमिका



जिन्ना कामाग्र होना है कि कवि ने यह एक अद्वितीय दर्शन में विचार नहीं किया है। विचारमग्न अद्वितीय दिखाने के लिए जिन्ने अपने अन्त और अन्त को आविष्कारना है, उनके अन्त में 'उर्वशी'।

माया प्रायः प्रवाहपूर्ण है। अन्त-सौन्दर्य की दृष्टि में कवि की लक्ष्म-प्रियता बढ़ती जा रही है। कवी-जहाँ अद्वितीय अद्वितीय अन्तों का प्रयोग कवि के स्वाध्याय को प्रकट करना है। फिर भी कुछ स्थलों को छोड़कर भाषा में प्रवाह है। प्रारम्भिक छन्द 'त्रिपदा' की दाद दिखाना है। लम्बे छन्दों के कारण कुछ शैथिल्य अवश्य आ गया है।

अब मशेष में 'उर्वशी' के 'युगान्तरकारी' महत्व पर भी विचार हो जाए। युगान्तरकारी बाध में प्रमुख दो अपेक्षाएँ होती हैं, (1) वह साहित्य को शैलीगत नई दिशा दे और (2) विषयगत साम्य-धोना के नवीन स्वयं मान स्थापित करे। पहली अपेक्षाएँ कम महत्ववाली हैं, दूसरी अधिक महत्ववाली। शैली की दृष्टि में 'उर्वशी' ने कोई नई दिशा दी हो, ऐसा नहीं लगता। विषय की दृष्टि में नवीनता अवश्य है, पर यह नवीनता ही है, स्वरूप नहीं। काम को दिनकर ने सर्वप्रमुख पुरुषार्थ गिड़ करने की चेष्टा की है, जगत् को दिव्य देने का आग्रह किया है। पर ये आदर्श काम का स्वरूप नहीं दे पाए हैं। 'उर्वशी' का प्रारम्भ सबाकुल है और अंत भी सबाकुल। इस तरह 'उर्वशी' में सबा है, समाधान नहीं। समाधान के बिना उर्वशी का सैद्धान्तिक महत्व भी अस्वीकार्य होता चाहिए।

एक और दृष्टि से विचार किया जाना चाहिए। काम क्या जीवन का धर्म आदर्श (Goal) हो सकता है? न भारतीय परम्परा इसे स्वीकार करती है और न सामान्य जनमानस। काम अपने साधारण स्वरूप में जीवन का अंग मात्र है, आदर्श नहीं। फ्रायड ने भी काम को आदर्श (Goal) सिद्ध नहीं किया है, केवल काम के सर्वाधिक—प्रच्छन्न महत्व—को स्थापित किया है। फ्रायड ने काम का वैज्ञानिक परीक्षण (Objective Study) कर जीवन में उसकी स्थिति मान्य बताई। काम (Sex) जीवन का धर्म आदर्श होता चाहिए, ऐसा नहीं कहा है। धर्म आदर्श धर्म हो सकता है, काम नहीं, क्योंकि



सागरनाथ चतुर्वेदी—उन दशक में चतुर्वेदीजी के दो सप्ते प्रकाशित हुए हैं, 'सुगन्ध' और 'समर्थ'। दोनों में दुगन्धी-नई कविताओं का सम्मेलन है। दुगन्धी कविताओं के चयन में सुगन्धि की नील दृष्टि है।

श्री चतुर्वेदी को हिन्दी का विद्वान् राष्ट्रीयता के गायक के रूप में ही जानता है, पर उनका दृग्गम प्रत्यक्ष-ज्ञान हम अधिक मनोरम और वाक्या-रम्य है। उनकी यह प्रणय-मुद्रा बच्चन, अचर आदि कवियों के अधिक समीप होने हुए भी विनिष्ट है। बच्चन, अचर आदि ने अध्यात्म और बुद्धि का निरन्तर कर शुद्ध मार्गीय मांगलता पर आश्रित मांगारिक प्रेम को दृष्ट माना। मांगारिक प्रेम में अगकल होने पर उनमें जोष, फलन, अनास्था का भाव उत्पन्न हुआ। चतुर्वेदीजी में न दैहिक मांगलता है और न जोषजन्य अनास्था। बच्चन आदि के विपरीत उनका प्रेम अध्यात्मपरक अधिक है, जो शोकवाक्य की गुट के कारण प्राणवान् भक्तिवाक्य-मा प्रतीत होना है।

सुगन्ध और समर्थ में भी दोनों प्रकार की कविताएँ हैं, राष्ट्रपरक और प्रणयपरक। राष्ट्रपरक रचनाएँ अधिकतर पुरानी हैं, अतः उनमें सत्वालीन राजनीतिक परिस्थितियों का परोक्ष प्रभाव प्रमुख है। वहीं 'मेतानी' से साहस और धैर्य रखने का अनुग्रह तो वही 'सत्याग्रही' की अहिंसा मार्ग पर अटल रहने की सम्मति दी गई है। गरीबों की दीन अवस्था, मानवता, गणतन्त्र और स्वतन्त्रता दिवस, गांधी-नेहरू आदि पर भी मार्मिक रचनाएँ हैं।

प्रणयपरक कविताएँ अधिक सजीव और मार्मिक हैं। कवि का यह रूप गम्भीर अभाव का परिचायक है। उसमें भयकर धुटन, टीग, विवशता और मर्मन्तिक पीडा के दर्शन होते हैं। यत्र-तत्र मिलन की स्मृति के रसकण उसकी करुण पीडा को हाकझोरकर और भी असह्य बना देते हैं। फिर भी यह मिलन कितना भव्य रहा होगा -

सोने के दिन, चाँदी की रात,

बना दी क्यों तुमने आकर ?

—'चाँदी की रात'

पर चतुर्वेदीजी का मिलन 'कुन्तलों से गात घेरे' हुए नहीं है, अर्थात् वासनापरक नहीं है, अध्यात्मपरक है :

तुमको खोकर खोते-खोते,

सो जाला आज तुम्हें पाकर ।

—'चांदी की रात'

इस रूप में कवि महादेवी के अधिक समीप है । उनके मिलन में काम की उष्णता नहीं है, इसलिए विरह में भी क्रोध की विनाशकारी ज्वरता का अभाव है । सासारिक आत्मिक प्रेम हो रहा है । आत्मा में क्रोध कहाँ ? विरह के कारण केवल पीड़ा हो सकती है, मिलन की जीवन्त ललक हो सकती है ।

काव्यात्मक अभिव्यक्ति की दृष्टि से चतुर्वेदीजी का यह रूप अत्यन्त सबल और बहुत-से कवियों के लिए अनुकरणीय है । शोक-शब्द, शोक-छन्द, शोक-प्रचलित भक्ति-वाक्य के पुट ने काव्य को और भी अधिक मार्मिक बना दिया है । इस दृष्टि से 'दूस उठी बांगुरी', 'उलझी मूंग', 'नजर', 'मूंग कहानी', 'हरे प्याले हरी चाय', 'अन्दन' आदि कविताएँ अत्यन्त सुन्दर हैं । 'क्यों आए हो ?' कविता के कलात्मक कगाव और मार्मिक तनाव का जोड़ मिलना पूरे हिन्दी-साहित्य में कठिन है । भाषा प्रवाहयुक्त और गहरा है ।

चतुर्वेदीजी के इन सप्पहों में पुराना अधिक है, नया कम । पुराना बहुत अच्छा है । चतुर्वेदीजी के रोमंटिक काव्य का पुनर्मूल्यांकन बाँटनीय है । सम्भवतः अभिव्यक्ति की दृष्टि से ये बहुत-से तत्कालीन नाम्ना प्रसिद्ध कवियों से भारी पड़ेंगे । इधर पत्र-पत्रिकाओं में उनके सुन्दर मार्मिक शोकयुक्ताभिन गीत दिखाई दिए हैं, 'बेगु सो मूँज घरा' कोई नया गदर भी प्रकाश है ।

उपसंहार—उपरोक्त विश्लेषण में निम्नलिखित सामान्य निरवयव बातें आती हैं :

- (1) पुरानी पीढ़ी के साथ सभी कवियों में दिन-रात मिलने की आकांक्षा का अभाव या दिशाहीनता है । इस कारण काव्य में न

विषय का औचित्य आ पाना है और न अभिव्यक्ति की भाँतिवना। प्रसिद्धि, अधिकार और नाम के बल पर वे सब-कुछ छपा डालते हैं। छपाग की भूय काव्य-किशोरो में स्वाभाविक है। काव्य-प्रौढो में यदि हो, तो उनकी अस्तगामिता अथवा पतनशीलता की ओर वह सचेत करती है।

(2) प्रायः सब कवि स्वयं को सामान्य परिवर्तित करने की चेष्टा कर रहे हैं। कुछ नये बनने की फिराक में हैं, तो कुछ युगान्तरकारी। फलतः उनके सज्जन में काव्य कम, विचाराभास और काव्यमुद्रा (Pose) अधिक होती जा रही है।

(3) कव्य की दृष्टि में प्रायः सब कवि स्वयं का पुनरावर्तन कर रहे हैं।

इतना निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि हिन्दी का निष्पन्न इति-हासकार उनके प्रारम्भिक रूप से ही अधिक प्रभावित होगा। सस्या का तो उल्लेख मात्र हो सकता है।





इस प्रकार 'कवि' शब्द को ग्रहण करता है—अपिण करता है, उगी प्रकार विज्ञान का विद्यार्थी नहीं करता। इससे यह भी सिद्ध होता है कि अर्थ के विशिष्ट होने की सम्भावना है।

'गीत' की चर्चा में पहले कविता पर विचार करें। कवि उन्मिष्य शब्द को एक विशेष प्रकार से (इस विशेष प्रकार के कवि की मानसिक स्थिति, उमका बौद्धिक दृष्टिकोण, मवेदन-शक्ति आदि कई कारण हो सकते हैं) ग्रहण करता है और उसे विशिष्ट रूप में अभिव्यक्त करता है। स्पष्ट है कि ये शब्द इस रूप में पढ़ते नहीं थे। इस प्रकार कवि मर्जक भी है और ग्राहक भी। यही ग्रहण करने का प्रकार वाच्य में वाद (Isam) उत्पन्न करता है। हर महान् कवि 'शब्द' मर्जक है, फलन भागा का जनक भी।

गीतकार और 'कवि' इस विषय में समान हैं। गीतकार भी विशिष्ट प्रकार में शब्द ग्रहण करता है, गेयता के रस से भावित कर उसे सजित करता है। गीतकार का वह विशिष्ट प्रकार क्या है, कैसा है? इस प्रश्न के सम्यक् उत्तर में गीत का स्वरूप स्पष्ट हो सकेगा। गीत के अनिवार्य उप-कारक-हेतु गेयता पर विचार करें। गेयता अथवा राग में एक ही विशिष्ट अत्यन्त सघन भाव सरलापित रहता है। गायक अथवा श्रोता का पूरा अस्तित्व उगी भाव में लय हो जाता है। स्वरात्मक होने में बुद्धि व्यापार के लिए अवकाश नहीं रहता। राग सबल-भाव-स्वरूप है, किन्तु उसकी अभिव्यक्ति स्वरमयी है। अतः वह गायक के व्यक्तित्व में निरपेक्ष भी है। इसके अनिरिक्त उसमें भाव-प्रभाव की सागता रहती है।

गीत गेय होता है। अतः स्वाभाविक रूप से उसमें सघन भाव-प्रवणता और अनुभूति की सागता आ जाती है। इस भीमिन क्षेत्र में गीत और संगीत में समानता अवश्य है। किन्तु गीतकार की भावप्रवणता तथा अनुभूति की सागता अभिव्यक्ति के लिए शब्दाश्रित है। फलतः वह इसी विशिष्ट (साग अनुभूतिपरक अथवा सघन भावात्मक) प्रकार से शब्दों को ग्रहण करता है और सज्ज करता है। यही विशेष प्रकार विशिष्ट अर्थ की उत्पत्ति करता है और साथ-ही-साथ गीत में गीतकार का सूक्ष्म व्यक्तित्व भी रम जाता है।

इसका परिणाम यह होता है कि गीत व्यक्तित्व, भावानुस्यूत भी होता जाता है। शब्द स्वर की तरह व्यक्तित्व-निरपेक्ष नहीं होते। वे समाज और व्यक्ति दोनों के हैं। अतः गीतकार का परिप्रेक्ष्य (Approach) सदैव भावात्मक, व्यक्तिपरक और सांग, (Integrated) होता है। भाव की सपनना और सांगता से गीतकार के व्यक्तित्व की अखण्डता और स्वस्थता भी अनुमान की जा सकती है। दूसरी बात—गेयता और सांग-भाव-समनता के कारण गीत सदैव समाज से पनित रूप में सम्बद्ध रहता है। फलतः वह एकाग्रता (Isolation) तथा विच्छिन्नता (Alienation) से बच जाता है। इस प्रकार गीत आधारित ही भावाभिनिविष्ट है।

नवगीत क्या है? लगता है कि नई कविता और नई कहानी के बचन पर इस पद का निर्माण किया गया है। 'नई' शब्द नई कविता में भी अस्पष्ट है, जन्मगीत में 'नव' तो और भी अस्पष्ट। विचार करें तो स्पष्ट होगा कि नई कविता पुरानी कविता से द्रव्य (Content) और आरूप (Form) दोनों दृष्टियों में भिन्न है। नई कविता के द्रव्य में प्रमुखतः व्यक्तित्व संकट (Personality crisis) का झेलना है, वातावरण संकट (Milieu crisis) का नहीं। वातावरण संकट की अनुभूति तो हर समय के कवि की होती है। किन्तु व्यक्तित्व की सांगना (अर्थात् आदर्श, निष्ठा, श्रद्धा आदि) के सहारे वह इस संकट का सामना करता है, टूटना नहीं। परिणामस्वरूप समाज-सम्बद्ध रहता है, चाहे वह समाज को बदलना चाहे या विनष्ट कर पुनर्निर्मित। नाए कवि में वह व्यक्तित्व की सांगना नहीं रही, अतः उसमें संकट, विषय, एकाग्रता, विच्छिन्नता, निर्मूल प्रज्ञा (Sense of rootlessness), विनाश आदि विनाशायक गुण अधिक प्रबल हो गए। व्यक्तित्व के विघटन के कारण कवि के भावबोध में मोड़-फोड़ हुई। भाव-सांगना अथवा सपनना आदि लक्ष्य गलत-गलत हो गए। दर्द भी गूरी नहीं रहित हो गया।

हो बदल गया। वह आदर्श विधायक (Idealist) के स्थान पर विश्लेषक (Analyst) अधिक हो गया है। स्पष्ट है कि आदर्श भावाश्रित होना है, जबकि विश्लेषण बुद्धि (Intellect) पर आधारित। इसी विघटन के कारण भाव्य की आहृति में भी अन्तर आया। साग अनुभूति अपनी प्रकृति के अनुकूल छन्द-लययुक्त होती है, जबकि असांग विज्ञप्ति अछन्द, अलय अथवा खण्ड-छन्द, खण्डलय पूर्ण। स्पष्ट है कि नई कविता का परिप्रेक्ष्य भिन्न है।

नवगीत और नई कविता को समान समझने की गलती हिन्दी में की जा रही है। इसमें नए गीतकारों का ही हाथ अधिक रहा है। नए गीतकार प्रयत्न कर रहे हैं कि हमारे गीत नई कविता में कम नहीं हैं। यह प्रयत्न ही बनला रहा है कि वे नई कविता को अपना आदर्श मानते हैं। सम्भवतः यह प्रयत्न हीनप्रिय का परिणाम है। यह निश्चित रूप से जान लेना चाहिए कि नवगीत नई कविता नहीं हो सकता। गीत में अनिवार्य माग और पूर्ण परिप्रेक्ष्य नए कवियों के पास नहीं है। यदि नए गीतकार नई कविता के उपरि-चर्चित विषयों को गीत में उतारने का असफल प्रयत्न करेंगे तो गीत नहीं रहेगा, दोष तुक-बढ़ना रहेगी। ऐसी स्थिति में गीत केवल आहृति (Form) मात्र रह जाएगा। दूसरी बात, गीत को गीतकार और श्रोताओं से अलग नहीं किया जा सकता, वे विशिष्ट रूप में एक-दूसरे से बन्धित हैं, जबकि नई कविता इस विशिष्ट बन्धन में प्रायशः मुक्त है। अतः नवगीत नई कविता ही नहीं हो सकता, उसका एक अंग होना भी उसके लिए कठिन है। नवगीत को नई कविता होना भी नहीं चाहिए, नवगीत को नई कविता बनाने का प्रयत्न ही आत्मघाती सिद्ध होगा।

हम भारतीय साहित्यकार पश्चिम के नए काव्य (Modern poetry) की एक धारा को ही देवता मान बैठे हैं। 'बन्दे देव इलियटम्', इलियट की बुद्धिपरक असांग काव्य-धारा के प्रायशः विरुद्ध यीट्स (Yeats) की साग संगठित धारा भी पश्चिमी काव्य में नई कविता (Modern poetry) समझी जाती है। इन दोनों का विरोध तो इसीमें प्रकट होना है कि यीट्स<sup>1</sup>

1. देखिए, Introduction to Oxford Book of Modern Poetry.

## रहस्यवाद—एक निरूपण

रहस्यवाद (Mysticism) शब्द अंग्रेजी-हिन्दी दोनों में ही कुछ अनिश्चित अर्थों में प्रयुक्त होता रहा है। उन अनिश्चित अर्थों में से कुछ इस प्रकार हैं—

(1) **व्यक्तिगत धर्म (Personal Religion)**, जो मानव की सहज ईश्वरोन्मुख प्रवृत्ति पर आधारित है। यह इनका व्यापक अर्थ है कि इनमें धर्म, दर्शन, नीति और व्यवहार-गम्यन्धी गज-बुछ गम्मिलित किया जा सकता है। श्री दासगुप्ता (Hindu mysticism) के अनुसार जीवन की समस्याओं और उद्देश्यों का आध्यात्मिक ग्रहण ही रहस्यवाद है और यह आध्यात्मिक ग्रहण सदैव बुद्धि-ग्रहण से अधिक पर्याप्त और पूर्ण होता है। श्री राधाकमल मुनशी भी अपनी पुस्तक 'The Theory and Art of Mysticism' में इसी से मिलती-जुलती बात कहते हैं। इसी व्यापक अर्थ के आधार पर इन दोनों विद्वानों ने अपने ग्रंथों में ज्ञान, भक्ति, योग, तंत्र आदि सब प्रकार की साधनाओं को रहस्यवादी माना है। स्पष्ट है कि यहाँ रहस्यवाद शब्द किसी विशिष्ट विचारधारा का व्यञ्जक न होकर सामान्य आध्यात्मिक दृष्टिकोण का परिचायक है। अब प्रश्न है कि ज्ञान, भक्ति, योग, तंत्र आदि विभिन्न साधनाओं को एक ही शब्द के अन्तर्गत क्यों रखा गया है? अथवा रखा ही गया तो रहस्यवाद (mysticism) शब्द का ही प्रयोग क्यों किया गया है? भारतीय रहस्यवाद के स्थान पर भारतीय अध्यात्मवाद भी तो हो सकता था।

उपर्युक्त विद्वानों की विद्वत्ता के प्रति श्रद्धाभाव होते हुए भी ऐसा लगता है कि 'सब-कुछ' को एक सीपंक के अन्तर्गत रखने की चेष्टा अनावश्यक ही नहीं, अवैज्ञानिक भी है। ज्ञान और भक्ति में जितनी मूलभूत समानता



(3) तीसरा अर्थ पाश्चात्य विचारको पर आधारित है। इजे, स्पेर्जन, अंडरहिल आदि के आधार पर संक्षेप में 'रहस्यवाद' की ये विशेषताएँ हैं। दिव्य सारतत्त्व अथवा ससार की वस्तुओं के चरम सत्य को ग्रहण करने (साक्षात्कार करने) का मानव-मन का प्रयत्न रहस्यवाद है। इस प्रयत्न के द्वारा परमोच्च सत्ता के साथ वास्तविक संयोग का आस्वादन होता है, अर्थात् (1) परमोच्च सत्ता के साथ संयोग आवश्यक है। (2) रहस्यवादी वैषम्य में साम्य और अनेकता में एकता देखता है। प्रकृति में ब्रह्मांश के दर्शन करता है। (3) ब्रह्म से उसका सीधा सम्पर्क अथवा संयोग होता है। किसी भी बाह्य माध्यम की आवश्यकता नहीं है। अतः वह सब प्रकार के माध्यमों की उपेक्षा करता है। (4) ब्रह्म विषय न रहकर अनुभूति बन जाता है। विषय और विषयी में अभेद स्थापित होता है। (5) 'वह ब्रह्म' को सर्वातीत मानता है और आत्मा को उसके स्वभाव की असाधिकारिणी। (6) 'ब्रह्म-प्राप्ति का साधन आत्मा की नैसर्गिक अतट'ष्टि (Intuitive knowledge) है। इजे (Inge) बुद्धि (Intellect) को भी महत्वपूर्ण बताते हैं। (7) रहस्यवादी साक्षात्कार के बाद समाधि में रहता है। (8) वह सब वस्तुओं में ईश्वर के दर्शन करता है अर्थात् वह विश्वदेववादी होता है। (9) रहस्यवाद दार्शनिक सिद्धान्त न होकर एक आध्यात्मिक साक्षात्करण अथवा अनुभूति मात्र है। (10) रहस्यवादी प्रतीकात्मक और पौराणिक (Mythology) होता है। (11) ब्रह्म से प्रेम का सम्बन्ध होता है। गद्यवि स्पेर्जन की पुस्तक 'Mysticism in English Literature' में कई प्रकार के रहस्यवादियों का विवेचन किया गया है, जिनमें प्रेममार्गी रहस्य भी एक प्रकार है। सेली और बार्जनिंग इसके प्रमुख कवि रहस्यवादियों (Devotional mystics) में ब्लेक 'स्वयं प्रकृतिमार्गी और कोलरिज कल्पना-मार्गी हैं। कहा जा सकता है कि रहस्यवादी का ब्रह्म से हृदय

नियति, कर्मात्मक अनुकूलन की अवस्था, विन्यासवस्था, विषयभावस्था, मिथुन के पुरुष की अवस्था और मायात्मक की अवस्था । इसी प्रकार गूरी सम्प्रदाय अथवा इस्लामी गण्यवाद की भी पाँच अवस्थाएँ हैं, (1) दरीदन, (2) तरीवन, (3) हरीवन, (4) मागिरा और (5) हाज । मायात्मक इनका समीकरण योंग की स्थान, जादूति आदि अवस्थाओं से किया जाता है । गूरी गण्यवाद की प्रमुख विशेषता प्रेमभाव अथवा मादन भाव पर आधिक्य का प्रिया जाना है ।





पर रहस्यवाद नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त एक बड़ी मनोरंजक बात ध्यातव्य है। जिन उक्तियों के आधार पर रहस्यवाद की प्राचीनता सिद्ध की गई है, प्रायः उन्हीं उक्तियों में भक्ति का विकास भी निरूपित हुआ है। यदि भक्ति को रहस्यवाद मानने के लिए आलोचकगण तैयार हैं, तो हमें कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि इस प्रकार वे वस्तुस्थिति के अधिक समीप होंगे।

हमारे प्राचीन साहित्य में 'रहस्यवाद' किसी विशेष मत के रूप में अप्राप्य है, यह सब विद्वान् स्वीकार करते हैं। क्यों अप्राप्य है? इसका कारण जान लें तो रहस्यवाद को 'पुरख पुरातन' अथवा पुरखा सिद्ध करने का दुराग्रह दूर हो जाएगा। पश्चिम और मुस्लिम देशों में रहस्यवाद और सूफीमत के प्रचलन-प्रचार का एक विशिष्ट कारण है। ईसाई धर्म और इस्लाम, दोनों संस्थागत (Institutional) धर्म हैं। दोनों धर्मों का ब्रह्म निलिप्त और अद्वैत तो है ही, मनुष्य के लिए सीधे ढंग से अग्राह्य-अगम्य भी है। वही पर ब्रह्मपुत्र (Son of God) मिश्रान्त प्रमुख है। फलतः जीव का ब्रह्म में सीधा सम्पर्क नहीं हो सकता। इसके अनिश्चित दृष्टदेव की कल्पना तो वही पर अगम्य-अगम्य ही है। संस्थागत धर्म होने में वहाँ पर कर्म-काण्ड के बन्धन अत्यधिक बटोर हो गये और धर्म, आत्मिक न रहकर भीरे-धीरे व्यावहारिक होता गया। व्यवहार-शुद्धि के लिए अनेक प्रकार के विनियमों का निगमन हुआ।

बहा जाने लगा, क्योंकि यह गद्योंग तर्क-भङ्ग, धर्म-भङ्ग और परम्परा-भङ्ग नहीं था, बल्कि रहस्य-भङ्ग था, गूँगे का गुह्य था। पश्चिम में सगुण ब्रह्म की कल्पना के अभाव के कारण रहस्यवाद का लक्ष्य निर्गुण अद्वैत ब्रह्म ही रहा। इस प्रकार स्पष्ट है कि पश्चिम में रहस्यवाद और इस्लाम में सूफीमत के उद्भव और विकास के मूल में यह प्रतिक्रिया थी। रहस्यवाद के गिडान्तों के समर्थन के लिए फिर प्लोटिनस, स्पिनोसा, एरवाटे, हिगल, वान्ट आदि का नाम गिनाया गया है। जर्मन दार्शनिकों का अंग्रेजी रहस्यवादियों पर प्रभाव भी पड़ा है, पर इस मत के मूल में कथित प्रतिक्रिया है।

भारत में धर्म और दर्शन अलग नहीं रहे। धर्म ने सत्ता अथवा राज्य का रूप कभी धारण नहीं किया। अद्वैत की कल्पना रही, पर द्वैतवादी भी हिन्दू ही रहे। तात्पर्य यह कि दार्शनिक मतों अथवा धार्मिक विश्वासों पर भी कठोर प्रतिबन्ध नहीं रहा। वेदों से लेकर आधुनिक काल तक का साहित्य इस बात का प्रमाण है। अतः भारत के प्राचीन काल में प्रतिक्रिया के स्थान पर क्रमशः विकास हुआ है। यद्यपि प्रायः विकसित रूप अपने पूर्व स्रोत से कभी-कभी विरुद्ध-ता भी दिखाई देता है, तो भी उसकी एक परम्परा है। भारतीय चिन्ता-धारा का भूत सदैव भविष्य को संभालता और प्रेरणा देता रहा है। कभी भी यहाँ के भूत और भविष्य परस्पर सम्मुख हो मल्लयुद्ध में प्रवृत्त नहीं हुए। इसलिए ओरनिपद ज्ञान की उत्पत्ति वेदों से हुई और व्यक्ति-परक (Personalistic) उपनिषदों से भक्ति की। सगुण ब्रह्म की कल्पना भी वैदिक परम्परा-सिद्ध है। पश्चिम में यह कल्पना भी नहीं आई। फलतः रहस्यवाद अद्वैतवादी हुआ। अतः भक्ति और रहस्यवाद का अन्तर वस्तुतः प्राच्य और पाश्चात्य चिन्ताधारा की विभिन्नता के कारण है। यदि पश्चिम वाले भक्ति को ज्ञान की प्रतिक्रिया मानें तो भी हमारे कक्ष में कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ेगा। तो भारत में भक्ति उत्पन्न हुई इसलिए रहस्यवाद उत्पन्न नहीं हुआ। वास्तव में भक्ति और रहस्यवाद के प्रादुर्भाव की मूल प्रवृत्ति एक ही है। क्योंकि रहस्यवाद जिस हृदयधमिता को लेकर चला है वह भक्ति का प्राण है। इसलिए आनन्दवादी धारा की रहस्यात्मक कल्पना

मानने में किसी को भी आपत्ति नहीं होनी चाहिए कि परिवेश से व्यक्ति का मनस् प्रतिष्ठित सम्बद्ध है। परिस्थिति में मनुष्य का सम्पर्क उसके मन में कुछ प्रतिक्रियाएँ उत्पन्न करता है। ये प्रतिक्रियाएँ रागात्मक या भावात्मक भी हो सकती हैं और बौद्धिक वस्तुपरक भी। मन या तो वस्तु को अन्तर्भूत कर लेता है या स्वयं को बहिर्भूत कर वस्तुनिष्ठ बनाता है। प्रथम प्रतिक्रिया में महानुभूति के आधार पर परिवेश का एक रूप मन में उद्घाटित होता है, जिसमें परिवेश और व्यक्ति के द्वैत और भेद का सामञ्जस्य उत्पन्न होता है। यदि यह सामञ्जस्य भावाश्रित रहे तो धर्मादि विकसित होते हैं और बुद्ध्याश्रित हो जाए तो प्रत्ययवादी दर्शन की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार परिवेश का अन्तर्भाव, उसकी आत्मनिष्ठ व्याख्या ही, आत्मा, प्रत्यय, ईश्वर की धारणाओं के आविर्भाव के लिए उत्तरदायी है, किन्तु ये धारणाएँ बुद्धि-धामित होने लूँ भी मूल में रागात्मक प्रतिक्रिया में प्रेरित होती हैं। ये धारणाएँ पुनः व्यक्ति के मन को सम्कारयुक्त करती हैं, जिससे वह परिवेश को इन धारणाओं के माध्यम से ग्रहण करता है अर्थात् उसका मानसिक 'रूप' निर्मित कर तत्सम्बद्ध होता है। संक्षेप में, इस प्रक्रिया से मनुष्य का एक दृष्टिकोण निर्मित होता है, जिसके माध्यम में वह अपने परिवेश से जुड़ता है। यह दृष्टिकोण वस्तु के राग-प्रेरित तथा तदनन्तर बुद्धि-संयुक्त अन्तर्भाव पर आश्रित होने के कारण भेद में अभेद, अनेक में एक और द्वैत में अद्वैत की स्थापना करने का प्रयत्न करता रहता है। दूसरी ओर यदि यह मानसिक प्रतिक्रिया वस्तु-प्रेरित राग-विहीन हो या सामान्य बुद्धिजन हो तो द्वैत, भेद अथवा अनेकत्व का बोध होता है और इन्द्रिय-प्रमाण पर आधारित बहिर्वस्तु की मत्पना का ज्ञान प्राप्त होता है। इस क्षेत्र में व्यक्ति का मनस् वस्तुनिष्ठ हो जाता है, इसमें राग की संयुक्ति मान्य नहीं होती। वस्तु के अन्तर्भाव के स्थान पर मनस् का बहिर्भाव होता है अर्थात् बाहरी शक्ति या परिवेश के प्रमाण से ही मनस् के रूप-स्वरूप और दृष्टिकोण का निर्माण होता है। स्पष्ट है कि इन दिशा से मनुष्य परिवेश (भौतिक वस्तु, समाजादि की परिस्थिति) को रागात्मक स्तर पर ग्रहण नहीं करता, बल्कि मन की शुद्ध

# आधुनिकता और भारतीय परम्परा

‘आधुनिकता’ की सभा ‘आधुनिक’ विशेषण से बनी है। मनुष्य के सन्दर्भ में ‘आधुनिक’ विशेषण से दो दिशाएँ व्यञ्जित होनी हैं— (1) उसका भौतिक परिवेश, जो अनिवार्यतः देशकालगत होता है और (2) उसका मनस्, जो परिवेश के प्रति प्रतिक्रिया उत्पन्न करता है। ‘आधुनिक’ की पहली दिशा देशकालगत होने से वस्तु-सापेक्ष और सतत परिवर्धनशील है। यह मनुष्य के बहिरंग अर्थात् उसकी सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक अवस्था की चोख है। इस बहिरंग के विकास-विकार की प्रक्रिया सदैव गतिशील रहती है, फलतः ‘आधुनिक’ भी भूत-भविष्य के क्रम में झूलता रहता है। वह स्थायी नहीं होता, बहिरंग के परिवर्तन के साथ ही प्राचीन (भूत) बन जाता है। द्वितीय महायुद्ध ‘आधुनिक’ या, आज प्राचीन है, जबकि विपत-नाम युद्ध ‘आधुनिक’ समस्या है। एक वाक्य में कहे तो ‘आधुनिक’ की यह दिशा समकालीनता है, जो वस्तु-सापेक्ष है, फलतः ऐतिहासिक है। इससे यह भी स्पष्ट हुआ कि ‘आधुनिकता’ का एक रूप समकालीनता भी है। और इस समकालीनता का प्राचीनता से संघर्ष नहीं है, यह केवल वस्तुगत परिस्थिति के प्राचीन रूप का विकास या विकार मात्र है। तो आधुनिकता के इस ऐतिहासिक क्षेत्र में पुराने और नये का झगडा है ही नहीं। यह भावरहित संक्रमण की प्रक्रिया है, इसलिए संघर्ष या विरोध की...

‘आधुनिक’ की दूसरी दिशा मनस् से साहित्य और दर्शन के क्षेत्र में अत्यधिक पर प्रभाव होता है या मनस् के होता है—इस विवाद का

पूर्ण विवेक (rationality) पर ही आधारित है। विवेक पद्धति का प्रयोग प्रायः सब ग्रीक परम्परा के दार्शनिक आज तक करते रहे हैं और कर रहे हैं। विवेक, जैसा कि पहले कहा गया है, इन्द्रिय-बोधपरक होने के कारण बाहरी वस्तु के भिन्नत्व को स्वीकार करने लगता है। ये दार्शनिक इस भिन्नत्व का अभिन्न में समाहार किमी पूर्वधारणा (Hypothesis) के आधार पर ही कर गये हैं, क्योंकि बुद्धि विश्लेषणात्मक होने के कारण बहिर्व्याप्त द्वैत (अथवा अनेकत्व) को किसी बुद्धिगत अद्वैत-धारणा तक नहीं पहुँचा सकती। मशेष में ग्रीक परम्परा किसी बुद्ध्यातीत अर्थात् तर्कतीत पूर्वधारणा की स्वीकृति के आधार पर आगमन पद्धति से वस्तु या परिवेश का बुद्धि के द्वारा विवेचन करती रही है। प्लेटो-दर्शन से उद्भूत या प्रभावित जीवन-दृष्टि का निर्माण इसी तथ्य के सहारे हुआ है। स्पष्ट है कि यहाँ सश्लेषक सहजानुभूति (पूर्वधारणा) की नींव पर ही विश्लेषक बुद्धि (आगमनादि कार्य) अपने निष्कर्ष गढ़ती है। इसका परिणाम यह हुआ है कि परिवेश और व्यक्ति में किंचित् सघर्ष की गुजादश होने हुए भी अन्ततः सामंजस्य स्थापित हो सकता है। ग्रीस की दूसरी डेमोक्रिटस और हेरेक्लिटस की विचार-परम्परा तो अधिकांशतः बुद्धिपरक ही है। प्रत्यय (Idea) के विरुद्ध अणु (डेमोक्रिटस) और प्रवाह (हेरेक्लिटस) की तथ्यता का संस्थापन पूर्णतः बौद्धिक है। यहाँ सहजानुभूति पर बहुत कम बल प्राप्त होता है। निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि ग्रीक की दोनों विचारधाराओं में बहिरंग की कमोवेश स्वीकृति है और बुद्धि को समान रूप में अत्यधिक महत्त्व ही नहीं दिया गया है, उसे विरय और अन्तिम सत्ता के परमज्ञान प्राप्त करने का एकमात्र साधन भी माना गया है। ग्रीक परम्परा बुद्धि के अतिरिक्त अन्य किमी ज्ञान के साधन को अस्वीकार करती है।

इसी ग्रीक परम्परा की 'बौद्धिकता' का परिणाम है, पश्चिम में विज्ञान का विकास। बुद्धि स्वयंसे अन्तः की अपेक्षा बहिः की सत्य का प्रमाण अथवा मानदण्ड मानती है। क्योंकि बहिः इन्द्रियगम्य है, फलतः बुद्धि-साध्य हो सकता है। यह बहिः की बुद्धि-साध्यता ही विज्ञान (बहिः का अध्ययन)

# आधुनिकता और भारतीय परम्परा

‘आधुनिकता’ की सजा ‘आधुनिक’ विशेषण से होती है। मनुष्य के सन्दर्भ में ‘आधुनिक’ विशेषण से दो दिशाएँ व्यंजित होती हैं— (1) उसका भौतिक परिवेश, जो अनिवार्यतः देशकालगत होता है और (2) उसका मनस्, जो परिवेश के प्रति प्रतिक्रिया उत्पन्न करता है। ‘आधुनिक’ की पहली दिशा देशकालबद्ध होने से वस्तु-सापेक्ष और सतत परिवर्धनशील है। यह मनुष्य के बहिरंग अर्थात् उसकी सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक अवस्था की धोना है। इस बहिरंग के विकास-विकार की प्रक्रिया सदैव गतिशील रहती है, फलतः ‘आधुनिक’ भी भूत-भविष्य के क्रम में झूलता रहता है। वह स्थायी नहीं होता, बहिरंग के परिवर्तन के साथ ही प्राचीन (भूत) बन जाता है। द्वितीय महायुद्ध ‘आधुनिक’ था, आज प्राचीन है, जबकि विगत-नाम युद्ध ‘आधुनिक’ समस्या है। एक वाक्य में बहते तो ‘आधुनिक’ की यह दिशा समकालीनता है, जो वस्तु-सापेक्ष है, फलतः ऐतिहासिक है। इससे यह भी स्पष्ट हुआ कि ‘आधुनिकता’ का एक रूप समकालीनता भी है। और इस समकालीनता का प्राचीनता से सघर्ष नहीं है, यह केवल वस्तुगत परिस्थिति के प्राचीन रूप का विकास या विकार मात्र है। तो आधुनिकता के इस ऐतिहासिक क्षेत्र में पुराने और नये का झगडा है ही नहीं। यह भावरहित संक्रमण की प्रक्रिया है, इसलिए सघर्ष या विरोध की उपस्थिति अकल्प्य है।

‘आधुनिक’ की दूसरी दिशा मनस् से सम्बद्ध है और समाजशास्त्र, साहित्य और दर्शन के क्षेत्र में अत्यधिक महत्वपूर्ण है। परिवेश का मनस् पर प्रभाव होता है या मनस् के प्रभाव से परिवेश प्रभावित, फलतः परिवर्तित होता है—इस विवाद का अन्त आज तक नहीं हो पाया है। फिर भी यह

के प्रति अहिम आम्हा और अन्धविश्वास उनके मन में नहीं हो सकता। वह गलत सिद्ध होने के लिए गर्व प्रस्तुत रहता था, क्योंकि विज्ञान में तथ्य का 'इदमिथम्' रूप कभी भी प्राप्त नहीं होता। इसका यह अर्थ हुआ कि वैज्ञानिक दृष्टिकोण रागद्वेष-रहित होकर प्राप्त तथ्य के भिन्न अथवा विरुद्ध रूप को स्वीकार करने के लिए सदैव उत्तम रहता है। इसमें प्रबोधयुग का अविरोधी कटमुल्लापन नहीं है। इस रूप में वैज्ञानिक दृष्टिकोण ग्रीक-दर्शन में उद्भूत जीवन-दृष्टि का विरोधी नहीं, पूरक है। ग्रीक जीवन-दृष्टि भौतिक वस्तु के बौद्धिक विश्लेषण के अतिरिक्त मानवीय सम्बन्धों के आन्तरिक विधान का भी विवेचन करती रही है, जबकि विज्ञान भौतिक वस्तु के अध्ययन तक ही सीमित था। इसके द्वारा प्राप्त तथ्य भी ग्रीक दर्शन के अनुसारी ही हैं, इस बात का सवेन हम पहले कर चुके हैं। विज्ञान के तथ्यों के आधार पर परिकल्पित रोमैटिक दृष्टिकोणों ने ग्रीक परम्परा का खण्डन अवश्य किया है, किन्तु वे दृष्टिकोण बौद्धिक कम और भावात्मक अधिक थे। इस बात का विस्तृत विवेचन हम आगे करेंगे।

इस तरह पश्चिमी इतिहास में उत्पन्न अत्यन्त महत्वपूर्ण वैज्ञानिक चेतना का मूल्य ग्रीक-परम्परा से द्वेष या विरोध नहीं दिखाई देता। दोनों में सामान्यीकरण, बुद्धि या तर्क (reason), वहिर्जगत् की सत्ता की स्वीकृति, स्थितप्रज्ञता आदि तत्त्व समान रूप से प्राप्य हैं। विज्ञान की मूल्य-निरपेक्षता का भी ग्रीक मूल्य-सापेक्षता से विरोध इसलिए नहीं है, क्योंकि विज्ञानीय मूल्य-निरपेक्षता का क्षेत्र भौतिक जड़ प्रकृति है, मानव-समुदाय की समाज-सापेक्ष चेतना नहीं। विज्ञान की ग्रीक परम्परा से सुसम्बद्धता गणित, भौतिकी, रसायन आदि में उपलब्ध 'अरिस्टोटेलियन...' पद से भी सिद्ध होती है। इन सब विषयों में अस्तू के प्रभाव का स्वीकार ही यह सिद्ध करता है कि विज्ञान ग्रीक परम्परा का ही परिणाम है। फलतः विज्ञान की 'आधुनिकता' भीम की 'प्राचीनता' की विरोधी नहीं, तत्सम्बद्ध और तत्सहायक है। इसलिए विज्ञान ने पश्चिमी मनुष्य को निस्मृत, निर्मूल और



की जननी है।

विज्ञान के विकास से उपजे विकार का विवेचन करने से पूर्व इस बात पर विशेष ध्यान देना आवश्यक है कि विज्ञान ग्रीक परम्परा का विकास परिणाम है, विरोधी नहीं। ग्रीक परम्परा जिस प्रकार एक (व्यक्ति) अनेक (वस्तुएँ और समाज) और अनेक से एक की सामान्यता की स्थापना बौद्धिक रीति से करती रही है, वही बुद्धि-प्राप्त सामान्यता हमें विज्ञान में भी प्राप्त होती है। कुछ अंश तक तो विज्ञान डेमोक्रीट्स के मत की न्याय-प्रतिष्ठा (justification) -सा लगता है। इसके अतिरिक्त जीवन और जगत् के प्रति विज्ञान-पूर्व ग्रीक दृष्टिकोण से भी वैज्ञानिक दृष्टिकोण का सम्पूर्ण विरोध (contradiction) नहीं है। ग्रीक दृष्टिकोण भी सामान्य, वस्तुपरक (objective) और पूर्वधारणा पर आधारित रहा है और विज्ञान भी इन तीनों बातों को स्वीकार करता है। विज्ञान अन्तर्निष्ठ चेतनात्मक प्रत्यय (Idea) के स्थान पर बहिर्व्याप्त पदार्थगत प्रत्यय की स्थापना करता है। दूसरा अन्तर जो इन दोनों दृष्टिकोणों में द्रष्टव्य है, वह है मूल-सम्बन्धी विचार का। ग्रीक दर्शन पर आधारित विचारणा मूल्य-सापेक्ष रही है, जबकि विज्ञान मूल रूप में भौतिक ही होने के कारण मूल्य-निरपेक्ष हो गया है। इन अन्तरी के बावजूद भी यह वैज्ञानिक प्रत्यय सामान्य, वस्तुपरक और पूर्वधारणा-युक्त है।<sup>1</sup>

वैज्ञानिक दृष्टिकोण अपने प्रारम्भ में वस्तु के भौतिक रूप-स्वरूप के विश्लेषण तक ही सीमित था, फलतः इसमें सामाजिक, नैतिक और धार्मिक मूल्यों के प्रति निरपेक्षता प्राप्त होती है। वैज्ञानिक का उद्देश्य उस समय पदार्थगत परिवेश अर्थात् प्रकृति के तथ्यात्मक सत्य-स्वरूप का उद्घाटन ही था। वैज्ञानिक बौद्धिक-प्रक्रिया के द्वारा वस्तु का परीक्षण कर उसकी शायद सीमा-सम्भावना का परिचय देता था। इसी के अन्तर्गत उसे अपने माध्यम (बुद्धि) और सामर्थ्य की सीमा को भी स्वीकृत करना पड़ता था। प्राप्त सत्य

1. विज्ञान 'नियमात्मक ब्रह्माण्ड' (Law-governed universe) की पूर्ण-जगत् से ही कागें बढता है।

के प्रति अडिग आस्था और अन्धविश्वास उमके मन में नहीं हो सकता। वह गहन निद्रा होने के लिए गदैव प्रसन्न रहता था, क्योंकि विज्ञान में तथ्य का 'इदमिथम्' रूप कभी भी प्राप्त नहीं होता। इसका यह अर्थ हुआ कि वैज्ञानिक दृष्टिकोण रागद्वेष-रहित होकर प्राप्त तथ्य के भिन्न अथवा विरुद्ध रूप को स्वीकार करने के लिए गदैव उद्यत रहता है। इसमें प्रबोधयुग का अविवेकी कटमुल्लास नहीं है। इस रूप में वैज्ञानिक दृष्टिकोण ग्रीक-दर्शन में उद्भूत जीवन-दृष्टि का विरोधी नहीं, पूरक है। ग्रीक जीवन-दृष्टि भौतिक वस्तु के बौद्धिक विश्लेषण के अनिर्विन मानवीय सम्बन्धों के आन्तरिक विधान का भी विवेचन करती रही है, जबकि विज्ञान भौतिक वस्तु के अध्ययन तक ही सीमित था। इसके द्वारा प्राप्त तथ्य भी ग्रीक दर्शन के अनुसारी ही हैं, इस बात का मनेत हम पहले कर चुके हैं। विज्ञान के तथ्यों के आधार पर परिवर्तित रोमेटिक दृष्टिकोणों ने ग्रीक परम्परा का सशुद्ध अवश्य लिया है, किन्तु वे दृष्टिकोण बौद्धिक कम और भावात्मक अधिक थे। इस बात का विस्तृत विवेचन हम आगे करेंगे।

इस तरह पश्चिमी इतिहास में उत्पन्न अत्यन्त महत्त्वपूर्ण वैज्ञानिक चेतना का मूलोप ग्रीक-परम्परा में द्वेष या विरोध नहीं दिखाई देता। दोनों में सामान्यीकरण, बुद्धि या तर्क (reason), चर्हिर्गत् की सत्ता की स्वीकृति, स्थितप्रज्ञता आदि तत्त्व समान रूप से प्राप्य हैं। विज्ञान की मूल्य-निरपेक्षता का भी ग्रीक मूल्य-मापेक्षता से विरोध इसलिए नहीं है, क्योंकि विज्ञानीय मूल्य-निरपेक्षता का क्षेत्र भौतिक जड प्रकृति है, मानव-समुदाय की समाज-मापेक्ष चेतना नहीं। विज्ञान की ग्रीक परम्परा से सुसम्बद्धता गणित, भौतिकी, रसायन आदि में उपलब्ध 'अरिस्टोटेलियन...' पद से भी सिद्ध होती है। इन सब विषयों में अरस्तू के प्रभाव का स्वीकार ही यह सिद्ध करता है कि विज्ञान ग्रीक परम्परा का ही परिणाम है। फलतः विज्ञान की 'आधुनिकता' ग्रीस की 'प्राचीनता' की विरोधी नहीं, तत्सम्बद्ध और तत्सहायक है। इसलिए विज्ञान ने पश्चिमी मनुष्य को निस्सहाय, निर्भूत और

वस्तुपरक बौद्धिक (rational) भूमि पर हो उसकी त  
थोष या 'निर्माण' करता है।

मनम् के दन दोनों कार्य-व्यापारों में बुद्धि समान है  
है। किन्तु प्रथम के मूल में रागात्मक अनुभूति है, जबकि।  
बौद्धिक प्रतीति पर आधारित है। स्पष्ट रूप से हम यह  
प्रथम से प्रत्यक्षकारी (Idealistic) दर्शन का विकास हुआ  
विज्ञान और विज्ञान-प्रभावित वस्तुपरक दर्शनों का।

'आधुनिकता' को यदि इस परिप्रेक्ष्य में समझा जाए तो।

अनावश्यक है, प्रकृति स्वर्गात्मिक है, यही लोक है, मनुष्य न पापी है और न पुण्यशाली, इसलिए अनुकम्पा का सिद्धान्त निरर्थक है, आदि व्यक्तित्व सिद्धान्तों ने मध्यकालीन ईगोई-धर्म-दृष्टि को गण्ड-खण्ड कर दिया था। स्पष्ट है कि विज्ञान की 'आधुनिकता' का मध्यकालीन भावाश्रित रुढ़ि-रिवाजों से घन 'प्राचीनता' में विरोध है, शोक परम्परा में नहीं। यह विरोध भी विज्ञान की ओर से उद्दिष्ट नहीं है, उसके तत्वों और आविष्कारों का प्रभाव-जन्य फल ही है। धर्म ही फलन लड़ता रहा है, इसलिए पराजय भी धर्म की ही है।

इस वैज्ञानिक शोध और उपलब्धि को पश्चिमी व्यक्ति ने दो प्रकारों से गृहीत किया और दुर्भाग्य से वे दोनों प्रकार अवैज्ञानिक थे। प्रथमतः हमानी भावात्मक प्रसार में इसे ग्रहण कर पश्चिमी व्यक्ति ने व्यक्ति-स्वातन्त्र्य, समानता, बुद्धि की महत्त्वमत्ता, मानवीय पूर्णता की सम्भावना, उन्नतिशीलता आदि उन अनेक 'अवैज्ञानिक' भाव-प्रधान धारणाओं के स्वर्जित जगत् का निर्माण किया, जिसे इतिहास में प्रबोध-युग (Age of Enlightenment) माना जाता रहा है। इस युग में बुद्धि की सर्वकारिता (विज्ञान की प्रकृति पर अद्भुत विजय के कारण) पर अत्यधिक विश्वास पनपा और मनुष्य की पूर्णता का सपना हमी धरती पर बसाया जाने लगा। उस समय तक फ्रायड पैदा नहीं हुआ था। इसलिए मनुष्य की मूल सद्भावना, जो धुंधले रूप में प्लेटो की शिव-धारणा (The Good) से प्रेरित थी, में प्रबोध-युग का अटूट विद्वान् था। ये सपने आगे ध्वस्त हो गए, क्योंकि ये भावात्मक हमानियत से जन्मे थे, वैज्ञानिक दृष्टिकोण के प्रतिफल नहीं थे। हमी प्रकार से सम्बद्ध वह दूसरा उपयोगितावादी प्रकार है, जहाँ विज्ञान के निष्कर्षों की बाज़ाह मनोवृत्ति के अनुसार गृहीत किया गया। भौतिक सुख और सम्पत्ति की प्राप्ति के लिए उसका उपकरणिय प्रयोग किया गया। औद्योगीकरण और तकनीकी प्रगति इस विशिष्ट प्रयोग का परिणाम है। इन दोनों हमानी और व्यावहारिक सक्ताम दृष्टियों का परिणाम है—रोमेन्टिसिज़्म, उपयोगितावाद, प्रजातन्त्र, व्यक्तिपरकता और औद्योगिक







रहा था।) संक्षेप में बहे तो 'आधुनिकता' यही धर्म-निरपेक्ष मानवतावादी रूप में आती है, जिसका परिणाम (approach) विज्ञान के बावजूद भी भावनात्मक (Romantic) है। दार्शनिक दृष्टि से सोचें तो अत्यधिक धुंधले रूप में यह प्लेटो दर्शन से भी सपुत्र दिमाई देता है।

विज्ञान की गलनफहमी<sup>1</sup> पर आधारित इस बचकाने प्रबोध-युग (आधुनिकता) पर विज्ञान के द्वारा ही प्राणान्तक हमला हुआ। यही विज्ञान के दो रूपों को विभाजित कर लेना आवश्यक है। मूलतः विज्ञान निरीक्षण-प्रयोग से बढ़ जड़ प्रकृति तक ही सीमित था अर्थात् वह भौतिक ही था। किन्तु कालान्तर में भूत-विज्ञान की चामत्कारिक सफलता में अभिभूत होकर इस वैज्ञानिक जड़प्रकृति-सापेक्ष रीति का प्रयोग समाज, मन, इतिहास, दर्शन वला आदि चेतन विषयों पर भी किया जाने लगा। परिणामतः समाज-‘विज्ञान’, मनो-‘विज्ञान’, इतिहास-‘विज्ञान’, दर्शन-‘विज्ञान’ (Logical positivism) आदि तथ्याकथित विज्ञानों की उत्पत्ति हुई, जो विज्ञान कम और भ्रमज्ञान अधिक हैं, क्योंकि सर्वेक्षण के द्वारा या तो ये बहुसंख्या की बात कहते हैं या अल्पसंख्या की बात को बहुसंख्या पर आरोपित करते हैं। फलतः सर्जक चेतना, जो इन क्षेत्रों में अत्यधिक महत्वपूर्ण है, इनके ‘विज्ञान’ से बाहर ही रह जाती है। इस तरह इनका विज्ञान भ्रमज्ञान गिद्ध हुआ है और हो रहा है। मूल्यगत सापेक्षता और विषयी-गणना इसी ‘विज्ञान’ के अवैज्ञानिक परिणाम हैं। यही हम अधिक विस्तार न कर इतना सबैत ही पर्याप्त समझते हैं कि डार्विन के विकासवाद ने ‘मूल्यों’ को प्राकृतिक चयनाव (natural selection) के द्वारा निरपेक्ष मिट्टी किया और माघ-ही-माघ प्रकृति की नियमबद्धता (causality) पर भी प्रहार किया। विविष्ट कोशिकाओं के प्राकट्य का कोई सर्वमग्न स्पष्टीकरण विकासवादियों के पास आज तक अनुपलब्ध है। इस प्रकार डार्विन धर्म-भ्रष्टक ही नहीं, तथाकथित विज्ञान तथा प्रबोध-युगीन व्यक्ति के देवता

1. इस मन्त्र का विशद विवेचन इसी पुस्तक में सन्निहित मूल्य-सम्बन्धी निबन्धों में प्रत्यक्ष है।



अर्थव्यवस्था, जिन्होंने रहे-सहे धर्म को ही निष्कासित नहीं किया, समाज के कृषि-प्रधान ग्राम-केन्द्रित विधान को भी विध्वंसित कर दिया। इसके अतिरिक्त इस विधान को संचालित करने वाले धार्मिक और आदर्शनिष्ठ मूल्यों में तोड़-फोड़ हुई और व्यक्तियों के पारस्परिक भावात्मक सम्बन्धों में नवीन विघटनकारी अराजकता उत्पन्न हुई है, जिसे मानवतावाद के अस्यायी नशे में कुछ समय तक भुलाया जाता रहा, किन्तु अब बढ़ कर वही अराजकता जब-तब अपना सिर उठाती रही है।

इन्हीं अस्पष्ट थढ़ाधर्मी प्रबोधयुगीन विचारों ने विज्ञान के हथियार से सर्वशक्तिमान ईश्वर को कल कर दिया, जिसकी पीडादायी अनुभूति डेस्टोवस्की के नायक को होती है तथा नीट्शे का बूढ़ा पागल भी ईश्वर की मृत्यु के दर्द से पागल बना उसे खोज रहा है। उसके इस चीत्कार का आस-पास सड़क पर खड़े 'प्रबुद्ध' लोगो पर कोई असर नहीं होता, क्योंकि वे नियमसाक्षित न्यूटोनियन प्रकृति के आगोश में निश्चिंत 'मानव-पूर्णता' और 'तर्क-देवी' की आरती उतार रहे होते हैं। अपने 'अह' की मृगमरीचिका में मानवैतरेण्य का विचार ही उन्हें हास्यास्पद लगता था। परिणामतः जब तक प्रकृति न्यूटोनियन रही अर्थात् निश्चित और मानव-विशेष रही, जब तक तकनीकी भौतिकता के विकास, मशीन के चक्को की 'मधुर' गति और बुद्धिनिष्ठ व्यक्ति-स्वातन्त्र्य से युक्त प्रजातांत्रिक समाज-रचना के सुरंगों में स्वप्नों में पश्चिमी मने आत्मतुष्ट-सा फुदकता रहा। पर यह सपना न-स्यायी ही रहा, क्योंकि यह मूलतः ही वैज्ञानिक नहीं, धार्मिक था। ईसाई धर्म के स्थानापन्न (Substitute) के रूप में उद्भूत हुआ था। मनो-वैज्ञानिक दृष्टि से इस प्रबोधयुगीन 'आधुनिकता' (रोमांसवाद) और ईसाई धर्म की थढ़ाधित रुढ़ि-रिवाजपूर्ण प्रवृत्ति में कोई विशेष अन्तर नहीं है। दोनों के मूल में भावुकतापूर्ण दृष्टि रही है, वैज्ञानिक बोद्धिकता नहीं। परन्तु तक आते-आते 'आधुनिकता' ने ईश्वर का खण्ड कर दिया था। (पर ध्यान रहे कि यह ईश्वर ईसाई धर्म का 'ईश्वर' है, जो (Let there be light, And there was light) की अबोधित थढ़ा (Faith) पर जी

रहा था।) संक्षेप में बहे तो 'आधुनिकता' यहाँ धर्म-निरपेक्ष मानवतावादी रूप में आती है, जिसका परिणाम (approach) विज्ञान के बावजूद भी भावनात्मक (Romantic) है। दार्शनिक दृष्टि से सोचें तो अत्यधिक घुंघले रूप में यह प्लेटो दर्शन से भी सयुक्त दिखाई देता है।

विज्ञान की गलतफहमी<sup>1</sup> पर आधारित इस बचकाने प्रबोध-युग (आधुनिकता) पर विज्ञान के द्वारा ही प्राणान्तरक हमला हुआ। यहाँ विज्ञान के दो रूपों को विभाजित कर लेना आवश्यक है। मूलतः विज्ञान निरीक्षण-प्रयोग में बद्ध जड़ प्रकृति तक ही सीमित था अर्थात् वह भौतिक ही था। किन्तु कालान्तर में भूत-विज्ञान की चामत्कारिक सफलता में अभिभूत होकर इस वैज्ञानिक जड़प्रकृति-सापेक्ष रीति का प्रयोग समाज, मन, इतिहास, दर्शन वला आदि चेतन विषयों पर भी किया जाने लगा। परिणामतः समाज-विज्ञान, मनो-विज्ञान, इतिहास-विज्ञान, दर्शन-विज्ञान (Logical positivism) आदि तथाकथित विज्ञानों की उत्पत्ति हुई, जो विज्ञान वम और भ्रमज्ञान अधिक हैं, क्योंकि सर्वोक्षण के द्वारा या तो ये बहमह्या



(Logical positivism) केवल व्यावहारिक वस्तुओं और भाषा तक ही सीमित है, प्रकारान्तर से लघुता को स्वीकारता है, क्योंकि वह भूतत्वीय विद्या (Metaphysics) के प्रश्नों को निरर्थक और भाषागत भ्रम मानता है, जो बुद्धि की पकड़ में नहीं आते।

इस ऐतिहासिक विहंगावलोकन में हम निम्नलिखित निष्कर्ष निकाल सकते हैं—

(1) 'आधुनिकता' का मूल विज्ञान का विकास है।

(2) इसका मूलन सघर्ष ग्रीक 'प्राचीनता' में नहीं हुआ, बल्कि मध्य-कालीन धार्मिक 'प्राचीनता' से हुआ है। फलतः वैचारिक स्तर पर यह 'परम्परा' का ही विकास है।

(3) यह आधुनिकता विज्ञानाधीन होने हुए भी 'वैज्ञानिक' कभी भी नहीं रही। परिणाम में भावनात्मक ही रही। इसने धार्मिक भाव को नष्ट नहीं किया, ईसाई धर्म के विश्वासों का उन्मूलन ही किया। प्रबोधयुगीन 'आधुनिकता' मानवतावाद ही थी, जो धर्म बनने की ओर प्रवृत्त थी।

(4) आधुनिकता का रूप परिवर्तित होता रहा है, पर कुछ मूल तथ्य हैं, जो निरन्तर मूढमन प्रवहमान दिखाई देते हैं। बुद्धि-थड़ा, ईसाई धर्माभाव, बहिर्वस्तु की ओर अभिमुखता, व्यक्तिपरकता, मूल्य-चेतना, भौतिक उपयोगितावाद, प्रजातन्त्रवाद आदि धारणाएँ आज तक की 'आधुनिकता' में प्राप्त होनी हैं। आज की आधुनिकता में निर्मूलता, भय, अनिश्चय, संक्रास, नगण्यता, व्यक्ति-हत्या की पीड़ा, अनाद्यप्रज्ञा, मृत्यु-बोध आदि के अभाव-त्मक भाव अधिक हैं, जबकि पूर्व प्रबोध-युगीन रूप में सज्जक भावों की प्रधानता थी।

(5) इस विवेचन से यह भी मिट्ट हुआ कि आधुनिकता कोई निश्चय वैचारिक दृष्टिकोण नहीं है। इसमें अनेक प्रकार के विचार (विरोध आत्र की परिस्थिति में) समाहित हो सकते हैं। वस्तुतः, मुझे लगता है कि 'आधुनिकता' बस, परिस्थिति या समस्या के अनुभव की ईसाई-धर्मरहित चीज-मात्र ही है, यह इसी रूप में दृष्टिकोण है। न्यायबद्ध निश्चय

विवेक (reason) का भी महारक गिड़ होना है। दूसरी तरफ मनो-‘विज्ञान’ के क्षेत्र में फ्रायड ने भी अचेतन मन की प्रत्यागता के द्वारा व्यक्ति के विवेक को पक्षे पक्षे दिया और मनुष्य के पाशविक नगे रूप का प्रदर्शन किया। यद्यपि फ्रायड मूलतः बुद्धि अथवा विवेक के समर्थक थे, पर उनके गिड़ान्त को भी गलत ढंग से ग्रहण किया गया, जिनका परिणाम यह हुआ कि प्रबोध-युगीन सर्वशक्तिगम्य मानव अचेतन पशु मात्र रह गया। तीसरे सज्जन मार्ग में थे, जिन्होंने प्रबोध-युग की नींव पर सड़ी अर्थ-व्यवस्था (पूंजीवाद) और राजनीतिक व्यवस्था (प्रजातन्त्र) को ही राण्डित कर दिया। और-तो-ओर, भूत-विज्ञान (Physics) के क्षेत्र में भी प्रकृति की न्यूटोनियन व्यवस्था और निश्चितता (determinism) की धारणाओं को धम सिद्ध करने वाले हेइजेन्बर्ग की अनिश्चितता, ब्वाटम और आइस्टीन की सापेक्षता के सिद्धान्त भी पैदा हुए। इनके कारण प्रकृति पदार्थगत नहीं रही, वह ऊर्जा (energy) रूप हो गई तथा प्रकृति का प्रमुख कार्य-कारण (causality) सम्बन्ध भी बदलकर सापेक्षता (relativity) बन गया, जिसके कारण पूरा प्रकृति-व्यापार अनिश्चित, फलतः अकथनीय साबित हुआ। इन सब हलचलो के फलस्वरूप प्रबोधयुगीन मानवता और मानव-प्रगति पर आधारित ‘आधुनिकता’ डगमगा उठी। वह शका, सशय, भय, सत्रास, अनिश्चय, तर्कविनु-सता आदि के भावों से आन्दोलित होने लगी। रही-सही कमी की पूर्ति दो विश्व-युद्धों ने कर दी, जिनके माध्यम से मनुष्य की स्वार्थपरायण पार्श्व-विकृता अपने नगे रूप में प्रकट हो गई। अणु-युग की विनाशशीलता ने विज्ञान के प्रति अथद्धा और तिरस्कार का भाव पश्चिमी व्यक्ति में उत्पन्न किया है, जो यहाँ प्रचलित बुद्धि-विरोध (Anti-intellectualism) से सूचित होता है। इसके अतिरिक्त नकारवाद (Nihilism), इन्द्रियवाद, मूल्य-हीनतावाद आदि अनेक प्रवृत्तियाँ इसी अवैज्ञानिक भावुक दृष्टिकोण की दरां में भी अस्तित्ववाद जैसे अनुभूतिप्राण सिद्धान्त उभरे हैं, लघुता को मानते हुए भी अहंकारोक्ति के साथ मानव की तत्पूर्ण नियति को स्वीकार करते हैं। तर्कमूलक वस्तुवाद

(8) आधुनिकता स्वयं में कोई मूल्य नहीं है, बल्कि मशीन, राजतंत्र और आर्थिक व्यवस्था के पक्षों में चुपके जा रहे आज के मानव के अस्तित्व-मकड़ और मूल्य-मकड़ की अनुभूति या चेतना है। हमने यह भी गिड़ होना है कि यह श्रेष्ठता का प्रमाण न होकर स्थिति का आंतरिक स्वीकार है। कार्य है, वास्तव्य नहीं। 'आधुनिकता' के विपरीत अज्ञात अंधविश्वास है, जो अप्राप्त और अवांछनीय है।

(9) जन में, आधुनिकता कोई निश्चित धारणा न होकर सक्रिय चेतन प्रवाह है, जो बहिर्जगत् में होनेवाले सामंजस्यपूर्ण परिवर्धन-परिवर्तन में विधानन समुच्च है। इसलिए यह देगन है।

हमने ऊपर देगा कि ग्रीक परम्परा से विकसित विज्ञान-प्रगूत इस 'आधुनिकता' का विरोध प्रमुक्त ईसाई धर्म से रहा है। यह भी हमने लक्ष्य किया कि ईसाई धर्म अज्ञा, सस्था और एक ही धर्मग्रथ (बाइबिल) पर आधारित होने के कारण इनर विचार-प्रवाहों का निवारक ही रहा है, मयोजक नहीं। फलतः ग्रीक दर्शन, वैज्ञानिक दृष्टिकोण, तर्कपुष्टता और तत्प्रेरित आधुनिकता से वह सामंजस्य स्थापित न कर सका।

भारतीय परम्परा के सदर्थ में 'आधुनिकता' का विवेचन करें, इसके लिए अनिवार्य है कि भारतीय परम्परा का भी एक निश्चित स्वरूप स्थिर

समाधान उस दृष्टिकोण में नहीं है। समाधान के लिए व्यक्ति अनेक दार्शनिक मतों का (चाहे पूर्वी-पश्चिमी हों अथवा प्राचीन-आधुनिक) सहारा लेता है। यहाँ जब हम इसे अनुभव की रीति के रूप में परिभाषित करते हैं तो हमारा दृढ़ विश्वास है कि इस रीति पर मस्तिष्क के वैचारिक प्रशिक्षण या सस्कारों का प्रभाव क्रियमाण रहता है। ईसाई धर्मसम्मत वस्तु की अनुभूति आज भी लोगों में हो सकती है, पर वह आधुनिक नहीं है, क्योंकि उसमें विज्ञान आदि की 'प्रगति' का समावेश नहीं हो सकता। फलतः आधुनिकता निश्चित समाधान-प्रदायी चेतना नहीं है, बल्कि 'आज' की अनुभूति है या चेतना है, जो ईसाई धर्म-निरपेक्ष है। इस 'आज' की अनुभूति का समाधान प्रचलित विचारधारा में भी हो सकता है और प्राचीन विचार का पुनर्संस्कृत अथवा पुनर्जागृत रूप भी। काव्य में एलियट, येट्स और गिन्सबर्ग की इसी आधार पर आधुनिक माना जा सकता है, नहीं तो कैथोलिक धर्म, धियोतोफी और वाममार्गी रहस्यवाद के उनके समाधान नये या आधुनिक नहीं हैं, पर आधुनिक समस्या या अनुभूति से सदाभित और समन्वित होने के कारण प्राचीन भी नहीं हैं। परिवर्तित परिस्थिति से सम्युक्त होकर विचार या तभी तदनुकूल हो जाता है।

(6) आधुनिकता वैज्ञानिकता नहीं है। वैज्ञानिक क्षेत्र में 'आधुनिक' का अर्थ क्रम मात्र है अर्थात् ऐतिहासिकता। हिन्दी के कुछ लेखक रोबर्ट प्रिले दि फ्रेंच लेखकों के भ्रमपूर्ण अनुकरण पर इसे भावरहित प्रतीति के रूप में परिभाषित करते हैं, जो असंगत और गलतफहमी पर आधारित है। प्रिले ने वस्तुपरक उपन्यासों में विषयी (subject) के आरोपण का विरोध किया है, भावात्मकता का नहीं। आधुनिकता में वैज्ञानिक चेतना सस्कारों के रूप में ही समाविष्ट है, विज्ञानधर्मिता के रूप में नहीं।

(7) आधुनिकता का दूसरा बहिरंग रूप अनेक सामाजिक, आर्थिक और वैज्ञानिक धारणाओं एवं परिस्थितियों से सम्पृक्त है। श्रमालम्ब, धर्म-निरपेक्षता, औद्योगीकरण, जाति-विहीनता, मानव-समानता, नारी-साम्य, ज्ञान-श्रद्धा और भय, समाज-विघटन, मूल्य-मंथन आदि की परिस्थितियाँ





विना जान। बुद्धिवा के लिए हम भारतीय परम्परा के तीन रूप बलिष्ठ कर लेते हैं। पहले में हम भारतीय विज्ञान (दर्शनानि) की खर्षा करेगे, दूसरे में धर्म और समाज आदि की समा तीसरे में ज़रूरत पिलान अर्थात् बुद्धि, रीति-रिवाज, अपविस्वाग आदि की। फिर भी एक बात में पढ़ने ही स्पष्ट कर देना चाहेंगे कि भारतीय परम्परा का पश्चिमी विधि में ही पूर्णतः विवेचन करना शायद व्यापक नहीं होगा, क्योंकि भारत में धर्म, दर्शन-विचार और समाज-रचना का अलग-अलग दिशाई नहीं देता। धर्म में सब-कुछ की समाप्ति प्राप्य है।

भारतीय दर्शन अथवा विज्ञान के बारे में पश्चिमी विद्वानों में अनुरूप एक भ्रम यह पैदा हुआ है कि यह दर्शन पूर्णतः रहस्यवादी है और इसमें बुद्धि अथवा तर्क को बिल्कुल महत्व नहीं दिया गया है। फलतः यह जीवन से पराङ्मुख है। इसी आधार पर यह भी कहा जा रहा है कि आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टि का इससे मेल नहीं बैठता, इसलिए भारतीय परम्परा अथवा विज्ञान 'आधुनिकता' (वैज्ञानिक दृष्टि) के आगमन का प्रतिरोधक सिद्ध हो रहा है। मैं इस मन का खण्डन दो आधारों पर करूँगा। पहली बात तो यह है कि भारतीय विज्ञान में बुद्धि-व्यापार को उचित महत्व दिया गया है और उसका समुचित प्रयोग भी हुआ है। परा और अपरा के विभाजन में अपरा इन्द्रिय-ज्ञानात्मक अर्थात् बुद्धि या तर्क ही है, जिसके द्वारा वस्तु का सम्यक् बाहरी ज्ञान प्राप्त किया जाता है। सांख्य तथा योग के अनुसार पञ्चोक्त तत्त्वों की पृथक् प्रतीति अपरा के द्वारा ही सिद्ध होती है। परा अपरा अथवा बुद्धि के अतीत का ज्ञान है, जिसके द्वारा वस्तु का अतारंग या पञ्चोक्त तत्त्वों में एक ही मूल की अनुभूति होती है। यह सामान्य पश्चिमी मनोवैज्ञानिक सहजानुभूति (Intuition) नहीं है, बल्कि कांट की बौद्धिक सूक्ष्म (Intellectual Insight) से मिलती-जुलती सहजानुभूति है, जो अपरा (बुद्धि) की शक्ति-विस्तार के पश्चाद्वर्ती है। उपनिषद्, वेदान्तादि षड्दर्शनों में सर्वत्र इस अपरा के उचित महत्व को स्वीकार किया गया है। न्याय-वैशेषिक और मध्य-न्याय में तो तर्क को अत्यधिक सम्मान प्राप्त हुआ है। ग्रीक-दर्शन में





योजना वर्ण और आश्रम पर आधारित है। वर्णों का विभाजन मानवना-  
वादी भाव-दृष्टि से आज कितना ही हेय लगे, किन्तु वैज्ञानिक और बुद्धिमत  
तो है ही। इसी प्रकार आश्रम-व्यवस्था भी मानव-जीवन को आयु, शारी-  
रिक क्षति एवं मानसिक कार्य-सामर्थ्य के आधार पर बौद्धिक रीति से  
नियोजित करने का प्रयास है। इसी बुद्धि-आश्रय के कारण भारतीय धर्म में  
किसी एक ग्रन्थ को अनिवार्यता और एक ही सगुण ईश्वर की सर्वव्यष्टता  
भी अनुपस्थित है। कोई निश्चित कर्मकाण्ड भी पालनीय नहीं है। ऐसे धर्म  
के लिए (मेरी दृष्टि में) डार्विन, फायड, मार्क्स और आइस्टिन की आधु-  
निकता महज मुपाध्य है, वैचारिक स्तर पर ही नहीं, भावनात्मक स्तर पर  
भी। क्योंकि भारतीय पौराणिकता भी इनके निष्कर्षों के पूर्णतः विरुद्ध  
प्रतीत नहीं होती। मनुष्य बन्दर (ape) से विकसित हुआ है, यह तथ्य  
भारतीय धर्म के लिए विस्फोटक सिद्ध न होकर महनीय ही होगा। हनुमान,  
मकरावतार, नृसिंहावतार आदि को पौराणिकता और मांसीय तथा  
संवागमोय मनुष्यपरक विकास-धारणा मिद्धान्ततः डार्विन के विरुद्ध नहीं  
है। फायड के काम और अवचेतन का मिद्धान्त भी कामदेव और दासगनिक  
काम में समाह्वन हो सकेगा। काल की नैरन्तर्य की तथा शाश्वत वर्तमान की  
आइस्टिन की धारणा तो भारतीय 'काल' के समान-सी ही है। अधिक  
विस्तार न कर संक्षेप में मैं यह कहना चाहूँगा कि वैज्ञानिक आधुनिकता का  
भारतीय धर्म के मूलधार से इसलिए विरोध नहीं हो सकता, क्योंकि  
भारतीय धर्म बौद्धिक व्यवस्था पर स्थित है, ईसाई मन के समान घड़ा और  
विद्वान पर टिका हुआ नहीं है। भारतीय धर्म में वर्ण-व्यवस्था के अलावा  
किसी भी क्षेत्र में निश्चितता और कटुता नहीं है। इसी उद्धार संबंधाहक  
वृत्ति के कारण यह अब तक—विपत्तियों के बावजूद भी—पनप रहा है।  
जिस धर्म ने शिव जैसे अवबौद्धिक देवता को भी पचा लिया और उसे बौद्धिक  
बना दिया, उस धर्म के लिए बुद्ध्याधिन आधुनिकता को पचाना तो बहुत  
आसान है। यह इसलिए भी सम्भव हो सकेगा, क्योंकि भारतीय धर्म और  
आधुनिकता दोनों में कोई अन्तर नहीं है। यहाँ पश्चिम के समान द्वन्द्व और

धर्म के हर्षा-हानि के नतीजा है। विरोधी कोशिशें के साथ ही धर्म के हर्षा-हानि के नतीजा है।

समाज के क्षेत्र में प्रत्यक्ष कुछ विरोध ही मिला है और समाज के भी है, क्योंकि समाज में विचार-आधुनिकता का विकास है तथा समाज का स्वरूप धर्म-संस्था की धर्म-संस्था में अनुसूचित होता है। फिर समाज में धर्म विरोध उत्पन्न हो रहा है, जिसका परिणाम है धर्म है। इसीलिए भारतीय सामाजिक धर्म में आधुनिकता के प्रति उत्तरी सीमा युवा भी नहीं करती है। सामाजिक धर्म का भाग के आधुनिकीकरण की भूमिका विशेष गरी, सामाजिक धर्म, महात्मा गांधी आदि के द्वारा पड़े हो बनाई जा चुकी है। सामाजिक धर्मों और धर्म-विचारों को टकरा इन विचारों में ही प्रत्यक्ष है, पर धर्म समाधान बनना ही है तो समाज में धर्म नग्न हो प्रतीत होती है। प्रजापण्य, औद्योगिकीकरण, सहरीकरण, मशीन आदि के प्रति विशेष या युवा सामान्य भारतीय में प्राप्त गरी होनी, क्योंकि प्रजापण्य पदान के समक्ष है। औद्योगिकीकरण प्रगति का व्यवस्थित मानव-मुक्तदायी है और मशीन आधुनिकीकरण आविष्कार है, धर्मविरोध नहीं है। आर्थिक पिछड़ापन और धार्मिक उदारता दोनों ही सामान्य भारतीय को विज्ञान और औद्योगिकीकरण की ओर आकर्षित कर रहे हैं। यदि इस आधुनिकता को भारतीय मानस, परम्परा और धर्म से अनुशासित दृष्टिकोण से गृहीत किया गया तो पश्चिमी नव्य आधुनिकता की अभावात्मक गति स्थिति से बचा जा सकता है। इस आधुनिकता को विरोध रुकियो से है। भारतीय रुकिया भी धर्माश्रित कम और लोकाश्रित अधिक हैं, इसलिए सर्वश्रेष्ठ न होकर विशेषश्रेष्ठ (Local) ही रही हैं। फलतः उनका भजन भारतीय समाज में आसान है। इसीलिए इंदिरा गांधी प्रधानमंत्री हो सकी हैं और निरीश्वरवादी नेहरू जन-हृदय-सम्राट्।

निष्कर्ष रूप में भारतीय परम्परा में ऐसे बहुत कम तत्त्व हैं, जो नव्यता का विरोध करते हैं (अर्थात् उस विशिष्ट आधुनिकता का प्रति करें)। सम्भवतः इसीलिए मुझे लगता है कि सामान्य व्यक्ति के



धर्म में कभी मंड़बुद्ध नहीं ठना है। किसी को मरनिकम या गैलिलियो को यही दण्डन नहीं दिया गया है।

समाज के क्षेत्र में अवश्य कुछ विरोध हो सकता है और असतः हुआ भी है, क्योंकि समाज में विचार अन्धविश्वास बन जाता है तथा समाज का व्यवहार अधिगमन, पौराणिकता से अनुशासित होता है। फिर भारत में यह विरोध उतना उग्र नहीं रहा है, जितना पश्चिम में हुआ है। इन्हीं भारतीय सामान्य व्यक्ति में आधुनिकता के प्रति उतनी तीव्र घृणा भी नहीं बननी है। सामाजिक स्तर पर भारत के आधुनिकीकरण की भूमिका विवेकानन्द, राममोहनराय, महात्मा गांधी आदि के द्वारा पहले ही बनाई जा चुकी है। सामाजिक रूढ़ियों और रीति-रिवाजों की टक्कर इन विचारकों से हुई अवश्य है, पर इसका समाधान इतना शीघ्र हो गया कि वह नगण्य ही प्रतीत होती है। प्रजातन्त्र, औद्योगीकरण, शहरीकरण, मशीन आदि के प्रति विरोध या घृणा सामान्य भारतीय में प्राप्त नहीं होती, क्योंकि प्रजातन्त्र पंचायत के समकक्ष है। औद्योगीकरण प्रकृति का व्यवस्थित मानव-सुखदायी है और मशीन आश्चर्यजनक आविष्कार है, धर्मविरुद्ध नहीं है। अधिक पिछड़ापन और धार्मिक उदारता दोनों ही सामान्य भारतीय को विज्ञान और औद्योगीकरण की ओर आकर्षित कर रहे हैं। यदि इस आधुनिकता को भारतीय सामान्य परमात्मा और धर्म से गृहीत





था, किन्तु मन पश्चिमी। यही से भारतीय बुद्धि वर्ग का वह दृष्टि-गण्डता और निर्मूलता शुरू होती है जो आज तक उसके व्यक्तित्व की तरह चिपकी हुई है। यह वर्ग मँकाले की चम्मच से पिलाए गए और विचारों से पिण्ड नहीं छुड़ा सका है और न यह प्रयत्न ही करता है। आज भी यह उसी पश्चिम-यात्री परम्परा का अनवरत पालन करता है। सामान्य समाज से मानसिक रूप से पूर्णतः कटा हुआ, किन्तु तब व्यक्ति भारतीय परिवेश को उसी चरमे से देख रहा है और पश्चिम समास्या की गलत अनुभूति के कारण उन्हीं पश्चिमी समाधानों को पीट रहा है। भारतीय बुद्धि-वर्ग की बड़ी दयनीय स्थिति है, क्योंकि समाज और परिवार से ही विच्छिन्न नहीं है, भारतीय दार्शनिक, और धार्मिक परम्परा से भी विमुक्त है, इतनी दीर्घ, विस्तृत और पितृवंशता के होते हुए भी अनाथ है और उन पश्चिमी नुस्तों (आप के परवर्ती रूप) का शिकार है, जो अन्धधृष्टा, अविवेक और हीन फलस्वरूप प्राप्त किये जाते रहे हैं। स्पष्ट है कि समाधान की पवित्र गतता इन नुस्तों को भारतीय सदभ्रं में निस्तार बना देती है। प्रकाश का मोह है, भ्रम है, जिसका पोषण ही हो रहा है, इनके द्वारा 'मोहभ्रम' शब्द की बारम्बार प्रयुक्ति के बावजूद भी।

इसीलिए यह वर्ग 'आधुनिक' नहीं है, पुराणपथी है। ये पुराण पथी लेखकों की अंग्रेजी में लिखी पुस्तकें हैं। यदि वह सच्चा भारतीय 'आधुनिक' होता तो स्वातन्त्र्योत्तर भारत के भौतिक निर्णय का आह्वान करता अमेरिका के ह्विटमेन ने किया था, या विज्ञान और मशीन के आगमन अन्य अमरीकी कवियों ने किया था। विकास के सपनों को भाव (sentimentality) कहकर उड़ा देना छिछलापन तो है ही, अज्ञान है। क्या कारण है कि वह नेहरू के स्वर में स्वर मिलाकर बाँधों के को नहीं देख सका। नेहरू भी इसी शिक्षित वर्ग की उपज थे। पर वे शिक्षित थे, इसलिए देश में विदेशी की और विदेश में परदेशी की अनुभूति थी। इसीलिए उन्होंने सप्रयाम 'इरिया' की 'हिम्कवरी' की...



साहित्य पढ़ते ही मिल जाता है। इस रोग का निदान और उपचार केवल एक ही है कि सायास हम 'आधुनिक' हों, भारतीय आधुनिक। जैसे सार्त्र फ्रांस का आधुनिक है, गिन्सबर्ग धनबहुल अमेरिका का आधुनिक है और ओस्वोर्न 'गुडीगुडी' ब्रिटेन का, उसी प्रकार का भारतीय 'आधुनिक' भविष्य की संभावना है। नकल का बुखार नकल के बोध से जब उतरेगा, तभी सही आधुनिक दृष्टि प्राप्त होगी, ऐसी आशा है।

• • •









